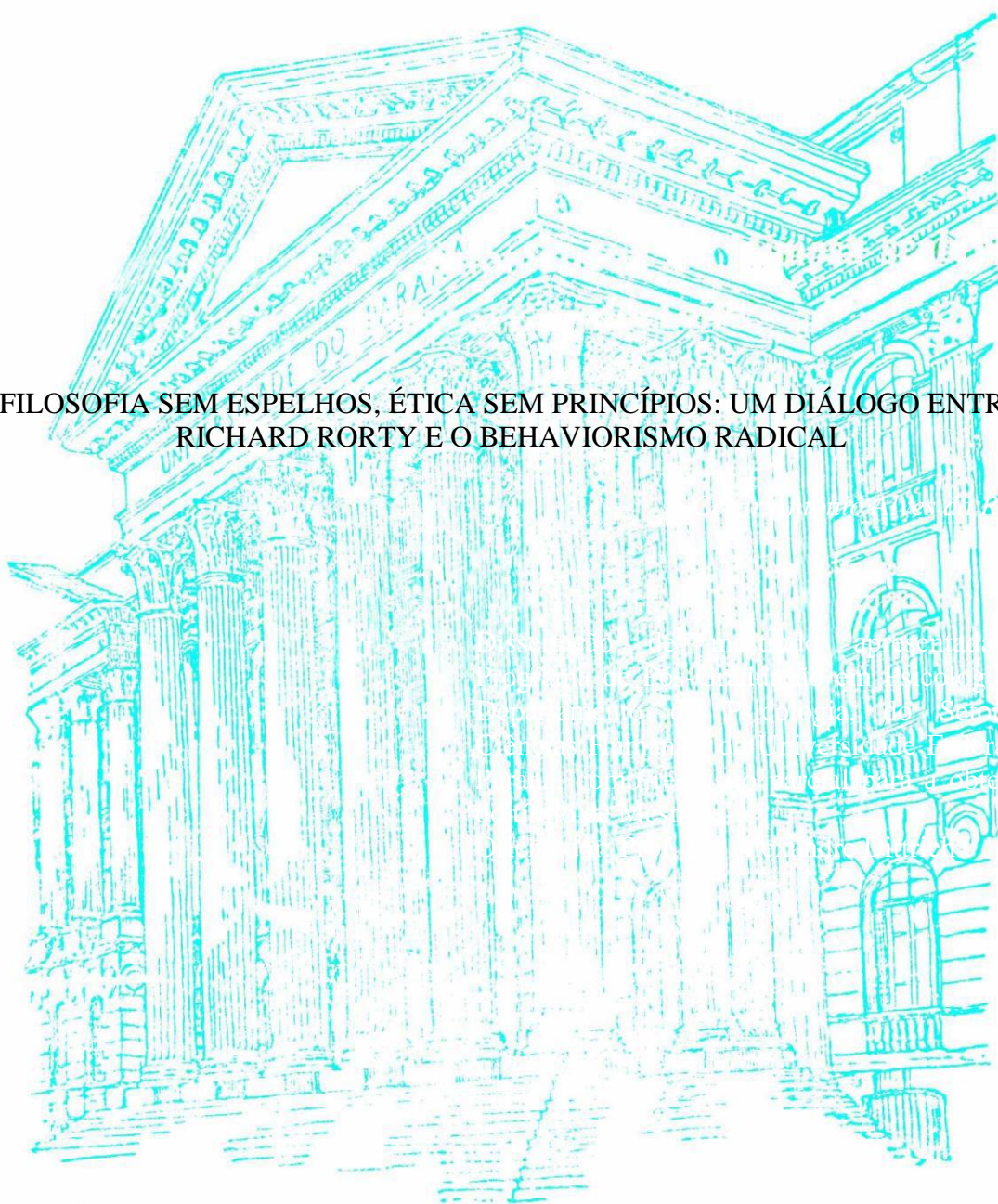


UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

CÉSAR ANTONIO ALVES DA ROCHA

FILOSOFIA SEM ESPELHOS, ÉTICA SEM PRINCÍPIOS: UM DIÁLOGO ENTRE
RICHARD RORTY E O BEHAVIORISMO RADICAL



CURITIBA
2013

CÉSAR ANTONIO ALVES DA ROCHA

FILOSOFIA SEM ESPELHOS, ÉTICA SEM PRINCÍPIOS: UM DIÁLOGO ENTRE
RICHARD RORTY E O BEHAVIORISMO RADICAL

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Alexandre Dittrich

CURITIBA
2013

Catalogação na publicação
Fernanda Emanoéla Nogueira – CRB 9/1607
Biblioteca de Ciências Humanas e Educação - UFPR

Rocha, César Antonio Alves da
Filosofia sem espelhos, ética sem princípios : um diálogo entre
Richard Rorty e o behaviorismo radical / César Antonio Alves da
Rocha. – Curitiba, 2013.
99 f.

Orientador: Profº. Drº. Alexandre Dittrich
Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Setor de Ciências
Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná.

1. Ética. 2. Pragmatismo. 3. Behaviorismo (Psicologia).
4. Rorty, Richard, 1931. 5. Skinner, B.F. (Burrhus, Frederic), 1904.
I.Título.

CDD 170



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes
Coordenação de Pós-Graduação em Psicologia
MESTRADO EM PSICOLOGIA




ATA DE DEFESA DE DISSERTAÇÃO DE CONCLUSÃO DO CURSO DE MESTRADO EM PSICOLOGIA

Às oito e trinta horas do dia seis de maio do ano de dois mil e treze, na sala 208 do prédio Histórico desta Universidade, compareceu para defesa pública do Trabalho de Conclusão de Curso, requisito obrigatório para a obtenção do título de **MESTRE EM PSICOLOGIA**, o mestrando **CESAR ANTONIO ALVES DA ROCHA**, tendo como Título da Dissertação "**FILOSOFIA SEM ESPELHOS, ÉTICA SEM PRINCÍPIOS: UM DIÁLOGO ENTRE RICHARD RORTY E O BEHAVIORISMO RADICAL**". Constituíram a Banca Examinadora o Professor Doutor Alexandre Dittrich, orientador, Professor Doutor Emmanuel Zagury Tourinho, da Universidade Federal do Pará - UFPA e a Prof.^a Dr.^a Maria Helena Leite Hunziker, da Universidade de São Paulo - USP, titulares. Após a exposição do mestrando, os membros da Banca Avaliadora fizeram suas considerações e declararam o aluno:

- ☒ Aprovado sem restrições.
- ☐ Aprovado, mas na condição de tomar as seguintes providências:
- _____
- _____
- ☐ Reprovado

Eu Alexandre Dittrich, orientador, lavrei a presente ata que segue assinada por mim e pelos demais membros da Banca Examinadora.



Prof. Dr. Alexandre Dittrich
Universidade Federal do Paraná
Professor Orientador

POR WEB CONFERÊNCIA

Prof. Dr. Emmanuel Zagury Tourinho
Universidade Federal do Pará
Professor Titular



Prof.^a Dr.^a Maria Helena Leite Hunziker
Universidade de São Paulo
Professora Titular




UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes
Coordenação de Pós-Graduação em Psicologia
MESTRADO EM PSICOLOGIA



CESAR ANTONIO ALVES DA ROCHA

**FILOSOFIA SEM ESPELHOS, ÉTICA SEM PRINCÍPIOS: UM DIÁLOGO ENTRE RICHARD RORTY E O
BEHAVIORISMO RADICAL**

Dissertação apresentada como requisito obrigatório para a obtenção do
Título de **MESTRE EM PSICOLOGIA**, pelo Programa de Pós-Graduação de Mestrado
em Psicologia, do Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da UFPR — Universidade
Federal do Paraná, e APROVADA (aprovada/reprovada) pela Banca Avaliadora
abaixo assinada.



Prof. Dr. Alexandre Dittrich
Universidade Federal do Paraná
Professor Orientador

POR WEB CONFERÊNCIA

Prof. Dr. Emmanuel Zagury Tourinho
Universidade Federal do Paraná
Professor Titular



Prof.ª Dr.ª Maria Helena Leite Hunziker
Universidade de São Paulo
Professora Titular

Curitiba, 06 de maio de 2013

"Emmanuel Z. Tourinho" <eztourinho@gmail.com>

12 de maio de 2013 12:19

Para: Alexandre Dittrich <aledittrich@ufpr.br>, Alexandre Dittrich <aledittrich@ig.com.br>
Aprovação da Dissertação de Mestrado e César Rocha.

Prezado Prof. Alexandre,

Conforme sessão da qual participei por via eletrônica, venho reiterar minha apreciação muito positiva da Dissertação de Mestrado intitulada "Filosofia sem espelhos, ética sem princípios: Um diálogo entre Richard Rorty e o Behaviorismo Radical", apresentada pelo mestrando César Antonio Alves da Rocha.

Meu parecer final sobre a Dissertação é, conforme registrado na sessão, **APROVADA**.

Aproveito a oportunidade para novamente parabenizar o aluno e seu orientador pelo excelente trabalho apresentado e pela contribuição que representa à pesquisa em Análise do Comportamento.

Atenciosamente,

Emmanuel Zagury Tourinho

Universidade Federal do Pará

DEDICATÓRIA

Aos amigos, minhas fontes primárias!

As coisas interessantes da vida vêm dos caprichos da variação e seleção, já dizia Skinner. Bom, vinte e cinco anos de variação e seleção produziram isso. Uma história que pode não ser prova cabal da teoria do Peirce sobre o *acaso organizador*, mas que certamente daria uma boa corroboração.

É verdade que esses últimos tempos foram mais fáusticos que prometéticos. Como Sísifo, dispersei muito esforço em vão; Camus se orgulharia em ver tão fiel retrato da sua *filosofia do absurdo*. Ainda assim, e graças a vocês, nada tão trágico que me faça concordar com a ressentida desilusão de Robinson, de que *existem erros monstruosos demais para remorso*. Isso já não faz sentido.

Os caminhos (e descaminhos) não teriam sido os mesmos sem vocês. Se *em algum lugar, tempos e tempos atrás, dois caminhos divergiram no bosque* e, como Frost, *eu optei pelo menos percorrido, e isso fez toda a diferença*, sou muito grato por ter por perto tanta gente especial com quem explorar novas veredas hoje! Gente que, mais que excelente companhia, refúgio, espelho, oráculo e contraponto, me faz olhar para a pluralidade do mundo com mais curiosidade e menos ingenuidade. Gente diferente, que re-significa o conceito de amor fraterno. Gente que eu amo, por uma razão ou outra, e que, como escreveu Del Picchia, *amo porque amar é variar, e, em verdade, toda a razão do amor está na variedade*.

Gente que me fez ver autenticidade no alerta de Ilya Prigogine, até então nebuloso e abstrato, de que *a realidade é apenas uma das realizações do possível*. Após muita louça quebrada, enfim posso concordar genuinamente com Rorty, para quem *todas as relações humanas intocadas pelo amor se dispõem no escuro*, e com James, que dizia que *o mundo é repleto de histórias parciais que correm emparelhadas, começando e terminando em horas desconstruídas ... algo mais épico que dramático!*

A visão do Dewey, de que a realidade está *inacabada, em processo de tornar-se* – a ideia de um mundo *até certo ponto ainda 'plástico'* – torna minhas expectativas regidas mais por esperança que por aflição. E admitir, com Skinner, de que muito do que ocorrerá depende de *variações aleatórias* e de *contingências adventícias de seleção* hoje soa mais próximo da liberdade que da resignação.

Afinal, feliz ou infelizmente, *o futuro é amplamente uma questão de acaso...*

AGRADECIMENTOS

Ao Luís, Bruno, Celeste, Valéria, Anne, Marina, Taci, Juliano, Mayara, Thiago, André, Raquel Casagrande, Raquel Pires, Pedro, Mari, Livia e Fran, cuja amizade tem sido o melhor exemplar de amor fraterno.

À galera do Boteco Behaviorista, especialmente à Marcela e ao Felipe.

Ao Amílcar, Nicolas, Henrique, Flávia, Daniel, Victoria, Luana e tantos outros “amigos de congresso” que se tornaram amigos para a vida.

À galera do mestrado, especialmente Jean, Juliana e Fernanda, parceiros para qualquer empreitada.

Aos calouros e ex-alunos, especialmente Suellen, Polly, Juliana, Bruno, Dipp, Alisson e Ana, meus pupilos maravilhosos.

Ao pessoal do Clube do Pierogi, por tantos momentos hilários e apetitosos.

À minha mãe, Neusa Israel, pelo apoio incondicional.

À Vânia Sant’Ana, quem inicialmente me apresentou à análise do comportamento.

À Carol e ao Carlos, cujos ensinamentos me ensinaram a ver a ciência e o mundo com olhos mais atentos e menos ingênuos.

Ao Alexandre, pela orientação, compreensão e, principalmente, pela paciência.

À professora Maria Helena e ao professor Emmanuel, por aceitarem compor a banca avaliadora.

À CAPES, pelo financiamento dessa pesquisa.

“Há em um pôr-do-sol, em uma tempestade no mar, em um talo de grama ou em uma peça musical, mais do que é sonhado pela filosofia ou explicado pela ciência.”

B. F. Skinner

RESUMO

Rocha, C. A. A. da (2013). Filosofia sem espelhos, ética sem princípios: um diálogo entre Richard Rorty e o behaviorismo radical. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Paraná, Curitiba.

Por muito tempo a filosofia e a ciência foram vistas como atividades cuja função central era espelhar a realidade. Desse ponto de vista, diferentemente de outros discursos, como as artes e a religião, o empreendimento científico-filosófico é concebido como discurso privilegiado, por supostamente ser o único capaz de atravessar as aparências e acessar a profunda essência dos fenômenos. Não obstante, tal perspectiva vêm sofrendo severas críticas advindas da vertente pós-positivista da filosofia da ciência. Richard Rorty foi um dos autores que atacou o problema da natureza especular do conhecimento, utilizando-se, para isso, de estratégias pragmatistas, como a dissolução de pseudodicotomias, a exemplo de "realidade vs. aparência". Num mundo "sem essências ou substâncias", afirma Rorty, ciência, religião e arte não são meio de acesso à realidade, mas simplesmente instrumentos para a satisfação de desejos humanos. Apesar de ter iniciado com preocupações epistemológicas, a obra de Rorty percorreu campos filosóficos diversos, e suas reflexões pragmatistas sobre ética e política são seminais à filosofia contemporânea. E como é sabido por muitos adeptos do Behaviorismo Radical, a afinidade dessa filosofia com o Pragmatismo é constantemente reiterada, tendo sido ratificada inclusive por B. F. Skinner. Geralmente os paralelos entre as duas perspectivas são estabelecidos em nível estritamente epistemológico, mas o que dizer em relação à ética? Uma ética behaviorista radical encontra salvaguarda no Pragmatismo? Questões anteriores precisam ser enfrentadas: é possível uma ética no Behaviorismo Radical? "Ética pragmatista" não é sinônimo de caos moral? Essas são indagações que guiaram o presente trabalho. Baseando-se principalmente nas obras de Richard Rorty e B. F. Skinner, sondamos respostas possíveis. Argumentamos contra o autoritarismo derivado da aliança com premissas injustificáveis como o representacionalismo, e a favor de uma ética sem absoluto e da radicalização do pluralismo pragmatista. Apesar de eventuais divergências, as éticas pragmatista e behaviorista radical têm muito em comum, e o diálogo entre ambas pode iluminar as esperanças de produzir um mundo melhor.

Palavras-chave: ética; pragmatismo; behaviorismo radical; Richard Rorty; B. F. Skinner

ABSTRACT

Rocha, C. A. A. da (2013). Philosophy without mirrors, ethics without principles: a dialogue between Richard Rorty and radical behaviorism. Master's thesis. Universidade Federal do Paraná, Curitiba.

For a long time, philosophy and science were seen as activities whose central role were to mirror reality. From this point of view, unlike other discourses, such as the arts and religion, the philosophical-scientific enterprise is conceived as a privileged discourse, for supposedly being the only one capable of going beyond appearances and access the deep essence of phenomena. Nevertheless, this perspective have suffered severe criticism coming from the post-positivist perspective in philosophy of science. Richard Rorty was one of the authors who have attacked the problem of the nature of knowledge as "specular", using for this pragmatists strategies, such as the dissolution of pseudo-dichotomies, like "reality vs. appearance." In a world "without essences or substances," says Rorty, science, religion and art are not means of access to reality, but simply instruments for the satisfaction of human desires. Despite starting with epistemological concerns, the work of Rorty covered various philosophical fields, and his pragmatist reflections on ethics and politics are seminal to contemporary philosophy. And as is known by many supporters of radical behaviorism, the affinity of this philosophy with pragmatism is constantly reiterated, and ratified also by B. F. Skinner. Generally the parallels between the two perspectives are established strictly on an epistemological level, but what about ethics? A radical behaviorist ethics finds safeguard in pragmatism? Previous questions need to be addressed: is it even possible an ethics in radical behaviorism? "Pragmatist ethics" is not synonymous with moral chaos? These are questions that guided this study. Based mainly on the works of Richard Rorty and B. F. Skinner, we have searched possible answers. We argue against the authoritarianism derived from alliance with unwarranted assumptions as representationalism, and in favor of an ethics without absolute, and the radicalization of pragmatist pluralism. Despite any differences, pragmatist and radical behaviorism ethics have much in common, and the dialogue between the two of them can brighten the hopes of producing a better world.

Keywords: ethics; pragmatism; radical behaviorism; Richard Rorty; B. F. Skinner.

SUMÁRIO

Introdução	01
Método	06
 Capítulo 1 – Ética no Behaviorismo Radical de B. F. Skinner	
1.1) Ética Behaviorista Radical e ética skinneriana.....	21
1.2) A Análise do Comportamento pode ser uma “ciência dos valores”?.....	25
1.3) Controvérsias relacionadas à noção de “sobrevivência das culturas”	32
1.4) Planejamento cultural: utopia ou distopia?.....	41
 Capítulo 2 – Ética no Pragmatismo de Richard Rorty	
2.1) Da epistemologia à ética.....	52
2.2) Uma filosofia da contingência, da ironia e da solidariedade.....	59
2.3) Esperança <i>versus</i> Conhecimento: por uma ética sem princípios.....	67
2.4) Reforma ou revolução? Pragmatismo e esperança social.....	74
 Capítulo 3 – Um diálogo entre a ética no Pragmatismo de Rorty e no Behaviorismo Radical de Skinner	
3.1) Skinner sobre o pragmatismo e Rorty sobre Skinner.....	79
3.2) Duas éticas sem absolutos.....	81
3.3) Radicalizando o pluralismo pragmatista.....	86
3.4) A promessa de um mundo melhor.....	89
 Considerações finais	 92
 Referências	 94

INTRODUÇÃO

O behaviorismo radical é apresentado por Skinner (1974) como a filosofia da ciência do comportamento. Tal ciência, por sua vez, seria denominada “análise do comportamento”. Diferentes interpretações acerca dos compromissos filosóficos dessa ciência coexistem, sendo que a menção ao pragmatismo é bastante comum (Abib, 2001; Baum, 2004; Tourinho, 1996; Skinner, 1979; Zuriff, 1980). No empreendimento de tais interpretações, é possível a especificação de níveis de análise distintos, como os níveis *ontológico, epistemológico e ético*.

No que se refere à *ontologia*, Tonneau (2005) afirma que autores que se dizem associados ao pragmatismo argumentariam em favor de uma visão antirrealista do universo. Em resposta, Barnes-Holmes, um dos autores a quem Tonneau (2005) se referira, defende que a filiação da análise do comportamento ao pragmatismo não implicaria um antirrealismo, pois a isentaria de pronunciamentos de natureza ontológica, uma vez que o pragmatismo comportamental seria silencioso em relação à ontologia (Barnes-Holmes, 2005).

Baum (2006) argumenta que o behaviorismo radical apresentaria afinidades com o pragmatismo como alternativa ao realismo. Além disso, o mesmo autor lembra que William James (1907/2005) apresenta o pragmatismo como um método para a superação de discussões metafísicas intermináveis. Desse modo, tal qual o pragmatismo, o behaviorismo radical não deveria se preocupar com questionamentos de natureza ontológica, pois essas não seriam questões úteis, uma vez que não acarretariam consequências práticas relevantes. Nas palavras de William James: “O método pragmático é, primariamente, um método de assentar disputas metafísicas que, de outro modo, se estenderiam interminavelmente.” (James, 1907/2005, p. 44).

A respeito da *epistemologia* do behaviorismo radical, Abib (2001) afirma que esta é uma epistemologia pragmatista, no sentido de que define ciência enquanto ação prática. Por “ação prática”, entende-se, explica o autor, ação ética e política, e com valor de sobrevivência, considerando-se que o termo “prático” advém do grego “práxis”, que remeteria a essa acepção (Abib, 2001).

O “fazer ciência”, para o pragmatista e para behaviorista radical, não pode se limitar à contemplação. A orientação que define ciência como contemplação se deve a noções de realidade e verdade absolutas: uma vez que se crê na existência de tais instâncias, ciência é concebida como a atividade de descoberta, de desvendamento da

realidade e de verdades últimas. Tal tendência é bastante comum, e apenas recentemente vêm perdendo espaço para uma noção de ciência enquanto ação prática:

Ciência como contemplação ... teve seu início com os filósofos gregos (especialmente com Sócrates, Platão e Aristóteles) e arrebatou o pensamento ocidental até muito recentemente. Ciência como ação não dá lugar a esse jogo de linguagem, pois define realidade como efetividade e verdade como utilidade. (Abib, 2001, p. 159)

Em um texto no qual evidencia paralelos entre o pragmatismo e a epistemologia do behaviorismo radical, Tourinho (1996) demonstra que, assim como os pragmatistas, Skinner se afasta da ideia de conhecimento como representação da realidade:

além de criticar a ideia de conhecimento como representação e defender uma concepção de linguagem que enfatiza os limites sociais de toda descrição da realidade, Skinner ainda deriva disso uma concepção de verdade absolutamente diversa das pretensões representacionistas. Em poucas palavras: para Skinner, toda verdade é contingente, inclusive as científicas. (Tourinho, 1996, p. 50)

Por essa inspiração pragmatista, o behaviorismo radical não abrigaria tensões relativas ao discurso moderno em que se contrapõem objetivismo e relativismo (Abib, 2001). Segundo Tourinho (1996), a objetividade da ciência é vista como uma qualidade deste tipo de conhecimento que permite a manipulação dos fenômenos em estudo, e não como uma evidência de que a ciência é um tipo de conhecimento capaz de apreender a realidade. Para Abib (2001), a epistemologia behaviorista radical não incorreria nem no objetivismo (por não se comprometer, como este, à investigação da verdade absoluta sobre a realidade), nem no relativismo. É devido a essa superação da dicotomia objetivismo-relativismo, típica do discurso moderno, que a epistemologia do behaviorismo radical pode ser considerada, de acordo com Abib (2001), uma epistemologia pós-moderna.

Semelhantemente ao debate estabelecido no campo *ontológico* e, principalmente, no *epistemológico*, a influência do pragmatismo sobre o behaviorismo radical parece se estender aos domínios da *ética*. Uma ética pragmatista, segundo Abib (2008), se oporia à noção de verdades absolutas, comum em um sistema ético fundacionista (ou fundacionalista). Tal sistema encontraria subsídios na filosofia grega, que tem considerável impacto sobre o pensamento ocidental.

Segundo Abib (2008), a ideia de um racionalismo ético advém de Platão, sendo que a noção de “razão” para tal filósofo era entendida como uma função de “desvelar o real”. Essa afeição pelo racionalismo seria decorrência da ontologia platônica do essencialismo, que consistia em uma crença de que todas as coisas possuem uma essência em si, que só poderia ser acessada através da razão. Sem o intermédio da razão, têm-se acesso apenas à “aparência” das coisas. Dessa perspectiva, os esforços humanos direcionados à construção de um sistema de valores consistiram sempre em identificar (via razão) aspectos de uma realidade absoluta, essencial, e, a partir dela, desenvolver um sistema ético fundacionista.

Na era pós-moderna, entretanto, essa noção de racionalismo ético, bem como diferentes tipos de essencialismo, não mais consegue se estabelecer satisfatoriamente. Tal tendência seria verificável em diferentes áreas, segundo Abib (2008), como a filosofia da ciência, em que autores como Thomas Kuhn advogam que o avanço da ciência se deveria às mudanças paradigmáticas, e não ao simples acúmulo de conhecimento produzido. Também nos movimentos sociais, o feminismo, criticando a crença de que as diferenças de gênero seriam “essenciais”, advoga que, na verdade, se tratam de construtos sociais. O ponto nevrálgico destes acontecimentos pós-modernos refere-se ao fato de que “o que todas essas críticas pretendem é ressaltar que a realidade é construída” (Abib, 2008, p. 419).

Por adotar essa noção de verdade como construto, a ética pragmatista opõe-se ao racionalismo ético, no sentido de que não crê em “verdades essenciais” que devem ser desveladas através da razão. De uma perspectiva pragmatista, o real e verdadeiro se dão *a partir das relações*. Destarte, o pragmatismo discorda da orientação racionalista por, em primeiro lugar, negar o essencialismo e, em segundo lugar, por crer que, inexistindo as “essências”, não seria possível engendrar um sistema ético fundacionista, ou seja, que se baseie em princípios absolutos, carregando consigo a pretensão de universalização de normas éticas gerais.

Evidentemente, há um preço a se pagar pela adoção de uma postura ética pragmatista, em que, por exemplo, a tomada de decisões éticas não pode ser determinada pelo simples seguimento de regras pré-estabelecidas. Há inicialmente o problema da crítica que associa o pragmatismo ao relativismo: “‘Relativismo’ é o epíteto tradicional aplicado ao pragmatismo pelos realistas.” (Rorty, 1997, p. 38). Tal crítica, entretanto, não procederia, pois a ética pragmatista dissolve dicotomias do discurso moderno, tais como objetivismo-relativismo. Uma proposta de ética

behaviorista radical pode se mostrar próxima desse modelo, por considerar que “a inércia produzida por versões extremadas do relativismo não é uma boa alternativa à ingênua soberba das ‘verdades absolutas’” (Dittrich, 2005, p. 17).

Para Rorty, a acusação dos realistas que classificam pragmatistas como “relativistas” não convence, pois os pragmatistas não desenvolveriam uma teoria positiva da verdade, que afirma, por exemplo, que a verdade é relativa. O que o pragmatismo propõe é, segundo ele, uma teoria negativa da verdade, ao questionar a ideia de que a verdade de um enunciado deveria ser julgada segundo sua “adequação” à realidade. Para o autor, a razão de o realista classificar como “relativista” tal posicionamento “é que ele [o realista] não consegue acreditar que alguém possa negar seriamente que a verdade tenha uma natureza intrínseca” (Rorty, 1997, p. 40).

Rorty (1997) aponta para outro preço a se pagar pela adoção de uma ética pragmatista: trata-se da necessidade do debate e da contestação pública de idéias. Isso soa próximo de uma possível posição no behaviorismo radical, como a seguinte: “Nossa ética não está pronta: é uma ética por fazer. A solução para construí-la é uma só, tão antiga quanto as culturas: discutir, confrontar, negociar” (Dittrich, 2004, p. 286).

O behaviorismo radical apresenta uma proposta de ética própria, e tal proposta parece encerrar semelhanças com a proposta pragmatista. Dittrich e Abib (2004), descrevendo o sistema ético de Skinner, afirmam que, nesse sistema, bens éticos seriam consequências do comportamento. Tais bens poderiam ser categorizados de acordo com o modelo de seleção por consequências proposto por Skinner (1981): existiriam, desse modo, bens pessoais, bens dos outros e bens das culturas. Segundo os autores, na ética skinneriana, as duas primeiras categorias deveriam sempre estar subordinadas à terceira. Ou seja, a produção de bens pessoais e de bens para outros não deveria obstruir a produção de bens que garantissem a sobrevivência das culturas.

Entretanto, Dittrich e Abib (2004) alertam para o fato de que a designação da sobrevivência das culturas enquanto valor basilar do sistema de Skinner não isenta os analistas do comportamento de se engajarem no debate ético. Afirmam os autores que “as contingências que determinam o que será ou não bom para uma cultura mudam com o passar do tempo” (Dittrich & Abib, 2004, p. 422).

Nesse sentido, é possível traçar aproximações entre o sistema ético de Skinner e o modelo pragmatista: nenhum dos dois aceita pressupostos absolutos, estanques. Ou seja, ambas as propostas opõem-se ao fundacionismo ético. O único valor estabelecido no sistema ético skinneriano parece ser a sobrevivência das culturas: a apresentação de

tal valor representaria o embasamento do aspecto prescritivo da ética skinneriana, no sentido de que prescreve cursos de ação. Assim, se, segundo Abib (2008, p. 422), “uma ética pragmatista é um consequencialismo e um contextualismo e é orientada para pensar o futuro”, é possível notar, uma vez mais, que a eleição da sobrevivência das culturas como princípio norteador da ética skinneriana (que incorre num consequencialismo e em uma preocupação com o futuro) aproxima a proposta de Skinner do modelo pragmatista.

Empreender o debate acerca dos modelos de ética possíveis parece ser extremamente necessário se pretendemos mudanças relevantes, e negligenciá-lo não seria uma atitude responsável: “Ao evitar a discussão de problemas éticos, podemos inadvertidamente (ou advertidamente!) servir tão somente como instrumentos de preservação dessas práticas [que negligenciam a sobrevivência das culturas enquanto valor] e de seus resultados” (Dittrich, 2004, p. 287). Assim, a própria necessidade de permanente discussão dos alicerces do sistema ético ao qual aderimos parece se caracterizar como um dever ético no sistema skinneriano.

O abandono do representacionismo, que pode aparentar ser um problema meramente epistemológico, rapidamente adquire contornos éticos. Como afirma Ghiraldelli Júnior, em relação à filosofia de Richard Rorty:

não há como endossar a ideia de que a vida cotidiana, o mundo fenomênico – onde acontece a vida social e, portanto, a justiça – é a manifestação derivada de um outro mundo, não relacional, o mundo da verdade, das essências, o reino do Bem. Se queremos a justiça, temos de construí-la de acordo com os outros, e, portanto, contingentemente. (Ghiraldelli Júnior, 1999, p. 32)

O comentário menciona especificamente a questão da justiça, mas podemos deduzir que o mesmo valha para a ética. A “filosofia sem espelhos” de Rorty parece levá-lo à ideia de uma “ética sem princípios” - ou seja, de uma ética que prescindia de pressupostos inquestionáveis, e cujos fundamentos sejam passíveis de reflexão e reforma constantes. Cabe questionar: o mesmo valeria para o behaviorismo radical? Quais as implicações de uma ética sem princípios? Podem as reflexões éticas de Richard Rorty contribuir para uma elucidação da ética no behaviorismo radical?

MÉTODO

A organização estrutural deste trabalho segue o modelo proposto por Tourinho (2010).

1 Definição do problema

As filosofias do pragmatismo e do behaviorismo radical são apresentadas como próximas em vários aspectos, por diversos autores. O próprio Skinner afirmou, em uma entrevista de 1979, que o considerava o pragmatismo uma proposta filosófica da qual seu sistema se aproximava:

A palavra "pragmatismo", por exemplo, teve muitos significados diferentes em épocas distintas. Primeiro, ela serviu para chamar a atenção para as consequências de nossas ações. Posteriormente, Charles Sanders Peirce aplicou essa noção de consequências ao que ele chamou de 'ideias' ou 'conceitos'. A totalidade de uma ideia ou conceito é a totalidade de suas consequências ou efeitos. ... Isso está muito próximo, eu penso, de uma análise operante da maneira pela qual respondemos aos estímulos. A totalidade de nosso conhecimento ou de nossa descrição de um estímulo é o que acontece quando respondemos a ele. (Skinner, 1979, p. 48)

Apesar de mencionar a proximidade entre o pragmatismo e o sistema por ele desenvolvido, Skinner nunca ofereceu explicações mais detalhadas sobre tal proximidade. Diferentes níveis de análise podem ser considerados para as aproximações estabelecidas entre duas propostas filosóficas. As aproximações podem se focar, por exemplo, no nível ontológico, no epistemológico, e/ou no nível ético de cada proposta. Apesar disso, as aproximações entre pragmatismo e behaviorismo radical já estabelecidas na literatura da área focam quase exclusivamente o aspecto epistemológico (Zuriff, 1980; Baum, 1994; Abib, 2001): os dois sistemas adotariam um critério de verdade comum.

Em relação ao campo ético, é comum a acusação de que o pragmatismo inviabilizaria qualquer possibilidade de ética, e que uma proposta de ética baseada no pragmatismo incorreria em um relativismo irrestrito. Tal argumento é descrito e discutido por Rorty (1991). Se é assumido que o behaviorismo radical apresenta paralelos com o pragmatismo, é possível imaginar que as mesmas críticas direcionadas a esta proposta se estendam ao behaviorismo radical.

Desse modo, cabe perguntar: no que se refere à *ética*, em que aspectos, especificamente, a proposta behaviorista radical se identifica com a proposta pragmatista de Richard Rorty? Poderia o pragmatismo de Rorty, em sua proposta particular de ética, contribuir para a resolução de controvérsias referentes à proposta de ética behaviorista radical? Em caso afirmativo, como se daria tal contribuição? Para responder tais questões, pretende-se uma elucidação das propostas de ética presentes na obra de Richard Rorty e de B. F. Skinner, seguida de uma tentativa de interlocução de tais propostas.

O objetivo dessa pesquisa será o de investigar *como as reflexões éticas do pragmatismo de Rorty podem contribuir para a compreensão e aperfeiçoamento da ética no behaviorismo radical*. Dada a visibilidade e grau de influência de sua obra, bem como seu papel crucial para o resgate e renovação do pragmatismo no contexto da filosofia contemporânea, Richard Rorty (1931 – 2007) será a principal referência em pragmatismo. Já a ética do behaviorismo radical será caracterizada a partir de proposições apresentadas por B. F. Skinner (1904 – 1990), além de alguns comentadores de sua obra.

2 Especificação das fontes relevantes

Dois tipos de fontes serão consultadas para a execução dessa pesquisa. A primeira consiste nas obras originais de Richard Rorty e B. F. Skinner. Além disso, será feita uma busca por artigos de comentadores do tema ética no behaviorismo radical. Da obra de Skinner, serão selecionados textos que abordem o tema “ética”, ou conceitos a ele relacionados, tais como “moral”, “cultura” e “política”. Da obra de Richard Rorty, serão selecionados, em primeiro lugar, textos que esclareçam sua incursão no campo da filosofia, e seu papel para a revitalização do pragmatismo no contexto da filosofia estadunidense. Em segundo lugar, serão selecionados textos de Rorty que abordem diretamente o tema “ética”, e temas relacionados, como “moral”, “cultura” e “política”. Fontes secundárias, como a obra de comentadores, serão selecionadas através de busca em periódicos especializados.

3 Seleção das fontes

3.1 Critérios de inclusão e exclusão

A partir da bibliografia completa de Richard Rorty e B. F. Skinner, serão selecionados textos da seguinte maneira: primeiramente, todas as *coletâneas* – livros que compilam artigos publicados em diferentes meios (tais como os *Philosophical Papers* de Rorty, e o *Cumulative Record*, de Skinner) – serão selecionadas. Além disso, todos os *livros* de ambos os autores serão consultados, uma vez que, diferentemente de artigos, ensaios ou demais categorias de comunicações menos extensas e que abordam temas específicos, tratam da teoria desenvolvida por cada autor de modo mais amplo e, presumivelmente, podem abordar ou tangenciar os temas de interesse desta pesquisa. Além dos livros e compilações, comunicações menos extensas (como artigos e ensaios que não estiverem compilados nas coletâneas selecionadas), serão selecionados com base na listagem completa de sua bibliografia, caso apresentem, no *título* os termos “ética”, “moral”, “política” e “cultura”.

Para a seleção das fontes secundárias (textos de comentadores de temas do behaviorismo radical), será realizada uma busca nos seguintes periódicos especializados: *Behavior and Philosophy* (incluindo *Behaviorism*), *Journal of The Experimental Analysis of Behavior*, *Journal of Applied Behavior Analysis*, *Acta Comportamentalia*, *European Journal of Behavior Analysis*, *The Analysis of Verbal Behavior*, *The Behavior Analyst*, *Behavior and Social Issues*, *Revista Mexicana de Análisis de la Conducta*, *Revista Brasileira de Terapia Comportamental e Cognitiva*, *Revista Brasileira de Análise do Comportamento*, *Perspectivas em Análise do Comportamento*, além da coleção *Sobre Comportamento e Cognição*.

Os termos buscados serão “ética” e “moral”. Serão selecionados os textos que apresentem qualquer um destes termos, ou palavras deles derivadas (moralidade, por exemplo), em seu *título*. Esperamos, com isso, uma seleção de textos de comentadores que abordem diretamente a temática da ética ou moral no behaviorismo radical (visto que a busca será executada em periódicos especializados).

Dados tais critérios, os artigos e ensaios selecionados de Rorty e Skinner, fazendo ou não parte de compilações, serão todos lidos na íntegra. De Skinner serão selecionados os textos da década de 1950 em diante, visto que: (1) a partir desta década, a frequência de publicações do autor sobre experimentos diminui, e aumenta a produção de textos teóricos (Andery, Micheletto & Sérgio, 2004); (2) os textos anteriores a essa

década tratam sobretudo de questões relativas ao método experimental e sobre as primeiras descobertas sobre processos básicos do comportamento. Uma análise preliminar dos títulos das obras de Skinner anteriores à década de 1950 indica a virtual inexistências de textos versando sobre o tema “ética”. Cabe notar que todas as entrevistas de B. F. Skinner listadas pelas autoras (Andery, Micheletto & Sérgio, 2004) também serão analisadas.

Um livro posterior à década de 1950 será excluído, e outro anterior será incluído: respectivamente *Schedules of Reinforcement* e *Walden II*. A exclusão do primeiro se deve ao fato de que se trata de uma sistematização de dados advindos de descobertas experimentais sobre esquemas de reforçamento, e a inclusão do segundo se deve ao fato de tratar-se de um romance utópico no qual Skinner apresenta o que, para ele, seria uma sociedade pautada em moldes behavioristas radicais. Assim, para os fins da presente pesquisa, *Walden II* pode apresentar informações relevantes.

De Rorty, algumas coletâneas em que o autor consta como editor não serão incluídas, por se tratar de coletâneas que incluem textos de outros autores, e que não se referem necessariamente à temática da ética. Alguns artigos inicialmente selecionados pela busca das palavras indicadas também foram excluídos: três artigos localizados com a palavra “moral”, por exemplo, tratam especificamente da temática da moral em Freud ou na psicanálise, e não parecem de particular interesse a essa pesquisa.

3.2 Bibliografia selecionada

A seleção das obras de B. F. Skinner foi feita com base no texto “Publicações de B. F. Skinner: de 1930 a 1990” (Andery, Michelleto & Sérgio, 2004). Além dos livros, compilações e artigos selecionados pelos critério já mencionados (termos presentes no título ou resumo), alguns artigos que não satisfaziam tais critérios também foram selecionados. Tal seleção se deve à importância de tais artigos, identificável via um conhecimento preliminar da obra do autor, para a compreensão da filosofia behaviorista radical. É o caso, por exemplo, de “Selection by Consequences” (Skinner, 1981).

A seguinte listagem bibliográfica resultou deste processo:

Tabela 1

Bibliografia selecionada de B. F. Skinner

Ordem da publicação	Referência
1	Skinner, B. F. (1948). <i>Walden two</i> . New York: Macmillan.
2	Skinner, B. F. (1953/2005). <i>Science and human behavior</i> . New York: Macmillan.
3	Skinner, B. F. (1957). <i>Verbal behavior</i> . New York: Appleton-Century-Crofts.
4	Skinner, B. F. (1959). <i>Cumulative record</i> . New York: Appleton-Century-Crofts.
5	Skinner, B. F. (1962). Cultural evolution as viewed by psychologists. Em H. Hoagland, & R. W. Burhoe (Eds.), <i>Evolution and man's progress</i> . (pp. 160-176). New York: Columbia University Press. Co-autoria: Maslow, A. H., Rogers, C. R, Frank, L. K., Rapoport, A., Hoffman, H.
6	Skinner, B. F. (1968). <i>The technology of teaching</i> . New York: Appleton Century-Crofts.
7	Evans, R. I. (1968). <i>B. F. Skinner: The man and his ideas</i> . New York: Dutton.
8	Skinner, B. F. (1969). <i>Contingencies of reinforcement: A theoretical analysis</i> . New York: Appleton-Century-Crofts.
9	Skinner, B. F. (1971). <i>Beyond freedom and dignity</i> . New York: Alfred A. Knopf. 1971.
10	Skinner, B. F. (1971). Humanistic behaviorism. <i>The Humanist</i> , 31, 35.
11	Skinner, B. F. & Evans, R. I. (1972). I have been misunderstood... <i>The Center Magazine</i> , 5, 63-65.
12	Skinner, B. F. & Hall, E. (1972). Will success spoil B.F.Skinner? <i>Psychology Today</i> , 6, 65-72.
13	Skinner, B. F. (1972). The freedom to have a future. <i>Annals of the 1972 - Sol Feinstone Lecture</i> , Syracuse, New York, NY: Syracuse University.
14	Skinner, B. F. (1974). <i>About behaviorism</i> . New York, NY: Alfred A. Knopf.
15	Skinner, B. F. (1975). Behavior control: Freedom and morality. Em D. Dennet (Ed.). <i>Teaching Philosophy</i> , 1, 175-177.
16	Skinner, B. F. (1977). Herrnstein and the evolution of behaviorism. <i>American Psychologist</i> , 32, 1006-1012.

17	Skinner, B. F. (1978). <i>Reflections on behaviorism and society</i> . Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
18	Skinner, B. F. & Yergin, D. (1979). Getting more mileage out of incentives. <i>Psychology Today</i> , 12, 18-28.
19	Skinner, B. F. & Morrow, J. E. (1979) (Entrevista). <i>Behaviorism for Social Actions</i> , 2, 47-52.
20	Skinner, B. F. & Hollingshead, M. (1979). (Entrevista). <i>Omni</i> , September, 77-80.
21	Skinner, B. F. (1981) Selection by consequences. <i>Science</i> , 213, 501-504.
22	Skinner, B. F. & Cohen, D. (1981) Burrhus Skinner. <i>Os psicólogos e a psicologia</i> . (pp. 319352). Lisboa: Edições 70.
23	Skinner, B. F. & Nicolaus, R. H. (1982). B. F. Skinner Talks about energy. <i>Behaviorists for Social Action</i> , 3, 22-24.
24	Skinner, B. F. (1982). I am most concerned with the relevance of a behavioral analysis to the problems of the world today. <i>Psychology Today</i> , 16, 48-49.
25	Skinner, B. F. (1983). A better way to deal with selection. <i>The Behavioral and Brain Sciences</i> , 3, 377-378.
26	Skinner, B. F. (1983). Utopia ou desastre. <i>Ciência Ilustrada</i> , 7, 22-25.
27	Skinner, B. F. & Cruz, S. S. (1983). Estado de alerta máximo. <i>Veja</i> , 15 de junho, 3-6.
28	Skinner, B. F. (1983). Ninguém é livre. <i>Isto é</i> , 30 de novembro, 48-49.
29	Skinner, B. F. (1984). Canonical papers of B. F. Skinner. <i>The Behavioral and Brain Sciences</i> , 7, 473-724.
30	Skinner, B. F. (1985). Toward the cause of peace: What can psychology contribute? Em S. Oskamp (Ed.). <i>Applied social psychology annual: Vol. 6. International conflict and national public policy issues</i> (pp. 21-25). Beverly Hills: Sage.
31	Skinner, B. F. (1987). <i>Upon further reflection</i> . Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall.
32	Skinner, B. F. (1987). What religion means to me. <i>Free Inquiry</i> , 7, 12-13.
33	Skinner, B. F. (1988). War, peace, and behavior analysis: Some

	comments. <i>Behavior Analysis and Social Action</i> , 6, 57-58.
34	Skinner, B. F. (1989). <i>Recent issues in the analysis of behavior</i> . Columbus: Merrill.

Semelhantemente à seleção de textos de B. F. Skinner, muitos textos de Richard Rorty localizados pelos termos em seus títulos fazem parte de coletâneas editadas ou não pelo autor. A busca pela obra do autor se baseou na listagem de sua obra disponível na página de Rorty no *site* da Stanford University. Além dos textos selecionados a partir da listagem do *site*, farão parte da bibliografia os livros “Take care of freedom and truth will take care of itself : interviews with Richard Rorty” (Mendieta, 2006) e “A quoi bon la vérité?” (Engel, 2005) – respectivamente, uma coletânea de entrevistas e um debate com Rorty sobre a questão da verdade e seus desdobramentos. Assim, a seguinte listagem de textos de Richard Rorty foi selecionada:

Tabela 2

Bibliografia selecionada de Richard Rorty

Ordem da publicação	Referência
1	Rorty, R. (1979). <i>Philosophy and the mirror of nature</i> . Princeton: Princeton University Press.
2	Rorty, R. (1982). <i>Consequences of pragmatism</i> . Minneapolis: University of Minnesota Press.
3	Rorty, R. (1989). <i>Contingency, irony, and solidarity</i> . Cambridge: Cambridge University Press.
4	Rorty, R. (1991). Intellectuals in politics. <i>Dissent</i> , 38, 483-490.
5	Rorty, R. (1991). <i>Objectivity, relativism, and truth: Philosophical Papers I</i> . Cambridge: Cambridge University Press.
6	Rorty, R. (1991). <i>Essays on Heidegger and others: Philosophical papers II</i> . Cambridge: Cambridge University Press.
7	Niznik, J. & Sanders, J. T. (1996). <i>Debating the state of philosophy: Habermas, Rorty, and Kolakowski</i> . Westport: Praeger.

8	Rorty, R. (1996). Moral universalism and economic triage. <i>Diogenes</i> , 44, 5-15.
9	Rorty, R. (1997). <i>Truth, politics, and "post-modernism."</i> Assen: Van Gorcum.
10	Rorty, R. (1998). <i>Achieving our country: Leftist thought in twentieth-century America</i> . Cambridge: Harvard University Press.
11	Rorty, R. (1998). <i>Truth and progress: philosophical papers III</i> . Cambridge: Cambridge University Press.
12	Rorty, R. (2000). The overphilosophization of politics. <i>Constellations</i> , 7, 128-132.
13	Rorty, R. (2000). Is 'cultural recognition' a useful concept for leftist politics? <i>Critical Horizons</i> , 1, 1, 7-20.
14	Rorty, R. (2000). The moral purposes of the university: An exchange [with Julie A. Reuben and George Marsden]. <i>Hedgehog Review</i> , 2, 106-120.
15	Rorty, R. (2000). <i>Philosophy and social hope</i> . New York: Penguin.
16	Rorty, R. (2004). The brain as hardware, culture as software. <i>Inquiry</i> , 47, 219-235.
17	Rorty, R. (2005). <i>A quoi bon La vérité?</i> Pascal Engel et Richard Rorty. Grasset.
18	Rorty, R., & Vattimo, G. (2005). <i>The future of religion</i> . New York: Columbia University Press.
19	Mendieta, E. (2005). <i>Take care of freedom and truth will take care of itself: interviews with Richard Rorty</i> . Stanford: Standford University Press.
20	Rorty, R. (2006). Is philosophy relevant to applied ethics? <i>Business Ethics Quarterly</i> , 16, 369-380.
21	Rorty, R. (2007). <i>Philosophy as cultural politics: Philosophical papers IV</i> . Cambridge: Cambridge University Press.

Os textos selecionados de comentadores dos temas “moral” e “ética” em periódicos especializados em Análise do Comportamento e Behaviorismo Radical resultaram na seguinte listagem:

Tabela 3

Bibliografia selecionada dos comentadores

Ordem da publicação	Referência
1	Goldiamond, I. (1974) Toward a constructional approach to social problems: Ethical and constitutional issues raised by applied behavior analysis. <i>Behaviorism</i> , 2, 1.
2	Wood, W. S. (1979). Ethics for behaviorists. <i>The Behavior Analyst</i> , 2, 2, 9-15.
3	Krohn-Bonem, M., Bonem, E. J. (1980). Why a rational approach to ethics? A review of ethical issues in behavior modification. <i>The Behavior Analyst</i> , 3, 57-62.
4	Alcock, J. (1990). Evolutionary cynicism and moral realities. <i>Behavior and Philosophy</i> , 18, 89-96.
5	Gupta, M. (1990). Biological perspectives of moral sociality. <i>Behavior and Philosophy</i> , 18, 97-99.
6	Mulvaney, R. J. (1990). What morality requires. <i>Behavior and Philosophy</i> , 18, 81-83.
7	Rottschaefer, W. A. (1991). Social learning theories of moral agency. <i>Behavior and Philosophy</i> , 19, 61-76.
8	Alberto, P., (1991). Are moral considerations sufficient for selecting nonaversive interventions?: A review of Repp and Singh's perspectives on the use of nonaversive and aversive interventions for persons with developmental disabilities. <i>The Behavior Analyst</i> , 14, 219-224.
9	Kane, R. (1992). Free will and moral responsibility. <i>Behavior and Philosophy</i> , 20, 77-82.
10	Linger, E. (1992). Combining moral and material incentives in Cuba. <i>Behavior and Social Issues</i> , 2, 119-136.

11	Campuzano, M. L. R. (1995). La dimensión moral de la conducta desde una óptica interconductual. <i>Acta Comportamentalia</i> , 3, 55-69.
12	Newman, B; Reinecke, D. R. & Kurtz, A. L. (1996). Why be moral: humanist and behavioral perspectives. <i>The Behavior Analyst</i> , 19, 273-280.
13	Double, R. (1996). Four naturalist accounts of moral responsibility. <i>Behavior and Philosophy</i> , 24, 137-143.
14	Adkins, V. K. (1997). Social validity and naturalistic ethics: Wolf and Quine. <i>Behavior and Social Issues</i> , 7, 153-157.
15	Fraley, L. E. (1998). New ethics and practices for death and dying from an analysis of the sociocultural metacontingencies. <i>Behavior and Social Issues</i> , 8, 9-31.
16	Hayes, S. C.; Gifford, E. V. & Hayes, G. J. (1998). Moral behavior and the development of verbal regulation. <i>The Behavior Analyst</i> , 21, 253-279.
17	Rottschaefer, W. A. (1999). Moral learning and moral realism: how empirical psychology illuminates issues in moral ontology. <i>Behavior and Philosophy</i> , 27, 19-49.
18	Teixeira, A. M. S. (1999). Ética profissional: fatos e possibilidades. <i>Revista Brasileira de Terapia Comportamental e Cognitiva</i> , 1, 75-81.
19	Moraes, A. B. A. (2000). Ética: desafios e confrontos na profissão e na pesquisa. In. Kerbaux, R. R. (Org.). (2000). <i>Sobre comportamento e cognição: Vol. 5. Conceitos, pesquisa e aplicação, a ênfase no ensinar, na emoção e no questionamento clínico</i> . Santo André: Esetec.
20	Moraes, A. B. A. (2000). Considerações éticas em pesquisas com seres humanos. In. Kerbaux, R. R. (Org.). (2000). <i>Sobre comportamento e cognição: Vol. 5. Conceitos, pesquisa e aplicação, a ênfase no ensinar, na emoção e no questionamento clínico</i> . Santo André: Esetec.
21	Staddon, J. (2001). Editorial: science as politics by other means: fact and analysis in an ethical world. <i>Behavior and Philosophy</i> , 29, 1-3.
22	Abib, J. A. D. (2002). Ética de Skinner e metaética. In. Guilhardi, H. J., Madi, M. B. B. P., Queiroz, P. P., & Scoz, M. C. (Orgs.). (2002). <i>Sobre comportamento e cognição: Vol. 10. Contribuições para a construção da teoria do comportamento</i> . Santo André: Esetec.
23	Moraes, A. B.A. & Rolim, G. S. (2003). A ética em pesquisa com seres

	humanos: dos documentos aos comportamentos. In. Brandão, M. Z. da S., Conte, F. C. de S., Brandão, F. S., Ingberman, Y. K., Moura, C. B. de, Silva, V. M. da, & Olliane, S. M. (Orgs.). (2003). <i>Sobre comportamento e cognição: Vol. 12. Clínica, pesquisa e aplicação</i> . Santo André: Esetec.
24	Silva, W. C. M. P. (2003). O controle aversivo no contexto terapêutico: implicações éticas. In. Brandão, M. Z. da S., Conte, F. C. de S., Brandão, F. S., Ingberman, Y. K., Moura, C. B. de, Silva, V. M. da, & Olliane, S. M. (Orgs.). (2003). <i>Sobre comportamento e cognição: Vol. 11. A história e o avanços, a seleção por consequências em ação</i> . Santo André: Esetec.
25	Waller, B. N. (2003). The social and behavioral basis of ethics. <i>Behavior and Philosophy</i> , 31, 203-207.
26	Dittrich, A. (2004). A ética como elemento explicativo do comportamento no behaviorismo radical. In. Brandão, M. Z. da S., Conte, F. C. de S., Brandão, F. S., Ingberman, Y. K., Moura, C. B. de, Silva, V. M. da, & Olliane, S. M. (Orgs.). (2004). <i>Sobre comportamento e cognição: Vol. 13. Contingências e metacontingências: Contextos sócioverbais e o comportamento do terapeuta</i> . Santo André: Esetec.
27	Double, R. (2004). How to accept weigner's illusion of conscious will and still defend moral responsibility. <i>Behavior and Philosophy</i> , 32, 479-491.
28	Iversen, I. H. (2005). Basic research, application, ethics, and recommendations regarding non-contingent reinforcement procedures. <i>European Journal of Behavior Analysis</i> , 6, 83-88.
29	Thyer, B. A. (2005). A review of ethics for behavior analysts by Jon S. Bailey & Mary R. Burch. <i>Behavior and Social Issues</i> , 14, 146-149.
30	Vandenberghe, L. (2005) Uma ética behaviorista radical para a terapia comportamental. <i>Revista Brasileira de Terapia Comportamental e Cognitiva</i> , 7, 55-66
31	Dittrich, A. (2006). A sobrevivência das culturas é suficiente enquanto valor na ética behaviorista radical? In. Guilhardi, H. J. & Aguirre, N. C. de (Orgs.). (2006). <i>Sobre comportamento e cognição: Vol. 17. Expondo a variabilidade</i> . Santo André: Esetec.
32	Lopes, C. E. (2006). Subjetividade, privacidade e ética. In. Guilhardi, H. J. & Aguirre, N. C. de (Orgs.). (2006). <i>Sobre comportamento e cognição:</i>

	<i>Vol. 17. Expondo a variabilidade.</i> Santo André: Esetec.
33	Carrara, K. & Carra, M. P. (2006). Delineamento cultural, ética e behaviorismo contextualista humanista. In. Guilhardi, H. J. & Aguirre, N. C. de (Orgs.). (2006). <i>Sobre comportamento e cognição: Vol. 17. Expondo a variabilidade.</i> Santo André: Esetec.
34	Hocutt, M. (2009) Naturalist moral theory: a reply to Staddon. <i>Behavior and Philosophy</i> , 37, 165-180.
35	Rottschaefer, W. A. (2009) <i>Moral agency and moral learning: Transforming metaethics from a first to a second philosophy enterprise.</i> <i>Behavior and Philosophy</i> , 27, 195-216.
36	Dittrich, A. (2010). Análise de consequências como procedimento para decisões éticas. <i>Perspectivas em Análise do Comportamento</i> , 1, 44-54.
37	Hocutt, M (2010). Morality: What in the world is it? <i>Behavior and Philosophy</i> , 38, 31-48.
38	Soreth, M. E. (2011). The false dichotomy of morality and self-interest as determinants of action: facilitating intervention against genocide. <i>Behavior and Social Issues</i> , 20, 32-43.

4 Levantamento das informações

De cada texto selecionado, serão sistematizados seus argumentos principais. Assim, será produzido um banco de dados que contenha as transcrições de trechos dos textos selecionados que sejam de interesse à resolução do problema de pesquisa. Serão eleitas categorias de análise, tais como “relativismo ético” e “sobrevivência das culturas”, que irão definir tópicos do banco de dados que agruparão os trechos selecionados.

5 Tratamento das informações

5.1 Aspectos estruturais

Após a eleição das categorias de análise, e da seleção dos trechos de cada texto, serão redigidos os capítulos da dissertação que esclarecerão as propostas de ética presentes no behaviorismo radical e na obra de Richard Rorty. Tal procedimento constituirá a redação dos capítulos 1 e 2 da dissertação, que elucidarão conceitos-chave da obra de cada autor.

Em seguida, será iniciada uma tentativa de articulação de tais conceitos-chave. Por exemplo: após a análise e sistematização de ideias dos textos de Rorty, será possível a identificação de noções que compõem um de seus conceitos-chave, por exemplo, o que se chama “ironismo liberal”. Semelhantemente, a análise da obra de Skinner permitirá a descrição da noção de “sobrevivência das culturas”. A partir disso, procederemos com uma avaliação da *identificação* ou *compatibilidade* dos conceitos de cada autor, interessantes à pesquisa em questão. Eventuais similitudes e disparidades serão evidenciadas. Os resultados e discussões desse exercício serão apresentados no capítulo 3.

5.2 Uma nota sobre a interpretação no estudo conceitual

Cabe ressaltar que mais do que um exercício de sistematização objetiva de conceitos apresentados pelos autores, a análise da obra de Rorty e Skinner compreenderá um estudo conceitual e epistemológico. Segundo Tourinho (1999, p. 213) “estudos conceituais podem ser abordados como aqueles que se ocupam da constituição do sistema explicativo com o qual uma ciência busca dar conta do conjunto de fenômenos que dizem respeito a seu objeto de estudo.” Em relação à pesquisa epistemológica, Abib (1996) afirma que esta consiste na interpelação do texto em estudo a partir de categorias filosóficas, tais como realismo e idealismo, dogmatismo e relativismo. Assim,

o epistemólogo supõe não só que o texto é atravessado de ponta a ponta por questões epistemológicas, mas também que elas estão aí enclausuradas num labirinto de silêncio. É nesse dédalo que ele adentra e se esforça para compreender a linguagem muda que opera por trás do texto e que é constitutiva de seu sentido. (Abib, 1996, p. 222)

A pesquisa epistemológica admite a possibilidade da hermenêutica, ou seja, da *interpretação* do texto pesquisado. Certa tensão reside no procedimento hermenêutico,

que, segundo Abib (1996, p. 226), “de um lado, visa esclarecer o sentido do texto ou interpretar seu sentido, de outro, pretende revelar um mundo possível ou interpretar seu significado.” Desse modo, a interpretação permite tanto a suposição de sentidos latentes no discurso estudado, quanto oferece diferentes possibilidades de concepção do mesmo.

Para Machado, Lourenço & Silva (2000, p. 23), “uma investigação conceitual tem como seus objetos o resultado do trabalho de teóricos, em particular o corpo de conceitos da teoria, seus significados e suas gramáticas.” A identificação de incongruências, ambiguidades ou noções abstrusas nos conceitos constituintes de uma teoria ratifica a necessidade da interpretação no estudo conceitual.

Uma metodologia interpretativa parece concordante com o pensamento de Skinner (1957, p. 452, *itálicos meus*):

Quando estudamos grandes obras, estudamos o efeito *sobre nós* dos registros que restaram do comportamento dos homens. É *nosso* comportamento com respeito a tais registros que observamos; nós estudamos *nosso* pensamento, não o deles.

Ao admitir que a investigação conceitual consiste em uma análise não do objeto em si, mas do efeito que tal objeto estudado produz no investigador, o autor reconhece a inescapabilidade da hermenêutica. Assim, no processo de tratamento das informações, não se pretende desvelar o “real” ou “verdadeiro” significado das obras em estudo, mas sim oferecer uma interpretação possível, desde que coerente, de seu conteúdo.

6 Elaboração do texto

Durante o processo de elaboração do texto, muitas referências listadas no levantamento bibliográfico não foram mencionadas. Isso ocorreu porque, dado o objetivo e a extensão do trabalho, consideramos conveniente privilegiar os argumentos presentes nas principais obras de Skinner e Rorty. A imensa listagem de fontes se refere a textos consultados, mas não necessariamente utilizados para a elaboração final da dissertação. Além disso, obras não listadas na seleção de fontes foram incluídas, tais como os livros “Conversas pragmatistas sobre comportamentalismo radical” (Lopes, Laurenti & Abib, 2012), “O mundo em desordem” (Magnoli & Barbosa, 2011), “O sujeito no labirinto” (Abib, 2007), “Hegel, Texas e outros ensaios de teoria social”

(Martins, 1996), e “B. F. Skinner: consensus and controversy” (Modgil & Modgil, 1987), e os textos “Pragmatism, science and society: A review of Richard Rorty’s ‘Objectivity, relativism, and truth: Philosophical papers, volume I’” (Leigland, 1999), “O problema da justificação racional de valores na filosofia moral skinneriana” (Dittrich, 2008) e “O lugar da Análise do Comportamento no debate científico contemporâneo” (Laurenti, 2012). As referências não previstas no levantamento bibliográfico foram localizadas a partir da leitura da bibliografia inicialmente selecionada. A listagem completa das obras usadas para a confecção da dissertação é apresentada ao final, em “Referências”.

CAPÍTULO 1: ÉTICA NO BEHAVIORISMO RADICAL DE B. F. SKINNER

1.1) Ética behaviorista radical e ética skinneriana

Discutir o tema da ética no behaviorismo radical é um esforço controverso desde o princípio. Baseando-se na afirmativa de Skinner (1974), de que o behaviorismo radical é uma *filosofia da ciência*, é possível supor que tal filosofia nada tenha a dizer sobre assuntos de domínios filosóficos distintos da epistemologia, como a ética e a política. Apesar disso, uma série de comentadores da obra de Skinner parece discordar disso, e inúmeras publicações na literatura da analítico-comportamental se dedicam a extrapolar o pensamento skinneriano para campos diversos do exclusivamente epistemológico. À guisa de ilustração, mencionaremos alguns deles.

Wood (1979, p.11), por exemplo, pontua que para a análise do comportamento, “questões éticas, quer de significado religioso, científico ou social, são simplesmente questões de comportamento, sujeitas essencialmente ao mesmo tipo de análise científica como quaisquer outros fenômenos comportamentais”, e propõe que as intervenções em “modificação do comportamento” deveriam ser norteadas pela compreensão comportamental da ética. Movimento semelhante é realizado por Vandenberghe (2005), que propõe que a prática da terapia comportamental seja regida por uma ética behaviorista radical.

Já Rottschaefer (1980) comenta a tentativa de Skinner em estabelecer a análise do comportamento como uma “ciência dos valores”, e pondera que não apenas os valores podem ser baseados em fatos como também poderiam ser “empiricamente apurados”, sendo que a ciência capaz de fazer isso seria justamente a análise do comportamento operante. “É essa ciência, com a tecnologia que a acompanha, que pode ser usada para prover soluções racionais e comportamentais para conflitos de valores” (Rottschaefer, 1980, p. 112).

Já Dittrich (2004) identifica no pensamento ético de Skinner duas orientações distintas: uma descritiva, caracterizada pela aplicação dos princípios da análise do comportamento para a investigação do que seria o “comportamento ético”, e outra prescritiva, na qual o discurso skinneriano parece indicar cursos de ação a serem seguidos. Tais cursos seriam éticos na medida em que respeitassem um valor fundamental: a sobrevivência da cultura. A identificação de uma vertente descritiva, ou

“metaética”, na ética de Skinner também é delineada por Abib (2002), e a tensão entre descrição e prescrição na ética skinneriana é reafirmada por Castro (2008). Dittrich (2010) também propõe que, a partir do corpo conceitual oferecido por Skinner, um programa de “análise de consequências” poderia ser um modelo possível para tomada de decisões éticas.

Lopes (2006), por sua vez, se baseia no discurso ético de Skinner para elaborar uma nova compreensão da distinção entre público e privado no behaviorismo radical. Recorrendo à afirmação de Skinner (1971) de que os interesses públicos são sempre baseados em interesses privados (posto que ambos são estabelecidos por contingências de reforço que atuam em nível ontogenético), Lopes (2006, p. 52) alega que *público* e *privado* nem sempre são termos qualificadores da acessibilidade pública aos eventos. Em vez disso, podem ser termos que indicam o tipo de interesse em jogo: “valores ou interesses privados são aqueles que dizem respeito à pessoa que se comporta, e valores ou interesses públicos dizem respeito aos outros.” Para Lopes, (2006), o reconhecimento desse emprego terminológico poderia levar o tema da “privacidade” no behaviorismo radical a ser discutido com base na ética.

Todos esses trabalhos representam esforços em ampliar o escopo do behaviorismo radical a preocupações para além de problemas epistemológicos. Em suas formulações, todos eles recorrem a Skinner, seja para reafirmar suas colocações, para tentar aplicá-las na compreensão de outros fenômenos, ou para sugerir reformulações. A literatura analítico-comportamental sobre ética parece tomar a obra de Skinner como pedra de toque, mas será que *ética skinneriana* e *ética behaviorista radical* são sinônimos?

Para responder a isso, talvez seja interessante sondar algumas das características distintivas da ética skinneriana. A proposta skinneriana de uma “ciência dos valores” será melhor descrita a partir da segunda parte desse capítulo, mas esse prólogo merece ser conduzido porque a possibilidade de uma ética behaviorista radical para além da proposta de Skinner pode ganhar relevo quando tentarmos fazer dialogar ética behaviorista radical e a posição de Richard Rorty.

Três aspectos parecem ser bastantes particulares ao pensamento de Skinner no que se refere ao tema da ética, a saber: a) o modelo de sociedade utópica apresentado em *Walden II* (Skinner, 1948), b) a distinção entre coisas boas e ruins como dependente da distinção entre reforços positivos e negativos (Skinner, 1971), e c) a prescrição da sobrevivência da cultura como valor capital.

Em *Walden II*, Skinner apresenta uma utopia na qual os princípios da análise do comportamento seriam empregados em diversas instâncias da sociedade. Nessa sociedade, deveria ser privilegiado o emprego do reforçamento positivo, e as relações sociais deveriam prezar por afeição e tolerância, e não pela dominação. Contudo, o conhecimento científico tem *status* privilegiado nessa sociedade: “Uma atitude constantemente experimental em relação a tudo – é disso que precisamos. Soluções para problemas de todo o tipo se seguem quase milagrosamente” (Skinner, 1948/1973, p. 31).

Os processos de tomada de decisão são centralizados nas mãos dos planejadores culturais que administram *Walden II*. A justificativa de Skinner para isso é que os especialistas, conhecedores dos princípios do comportamento humano, estariam em melhores condições de gerir uma sociedade, ainda que os indivíduos de *Walden II* pudessem criticar a experiência dos planejadores, desde que indicando evidências que sustentassem sua argumentação. As propostas de Skinner em *Walden II* são todas derivadas da ciência por ele desenvolvida, mas não há motivos para acreditar que elas são as únicas propostas possíveis de serem derivadas da análise do comportamento. Estudos recentes buscam fazer dialogar a filosofia behaviorista radical com propostas políticas muito diversas entre si (Dittrich, 2004), como o marxismo (Ulman, 1991), a democracia (Swinvelski, 2012) e o anarquismo (Hamilton, 2012).

Outra posição particular de Skinner (1971) sobre ética é a definição de “coisas boas” como reforços positivos, e “coisas ruins” como reforços negativos. À época da publicação de tais observações, ainda não havia questionamentos sobre a distinção entre reforços positivos e negativos, mas poucos anos depois, Michael (1975) colocou tal distinção em cheque. Segundo a literatura clássica da análise do comportamento (Skinner, 1953/2005; Keller & Schoenfeld, 1950), reforços positivos se diferenciariam dos negativos por fortalecerem aquelas respostas que os produzem, sendo que reforços negativos são aqueles que fortalecem as que os removem.

Mas, como observa Michael (1975, p. 40) “do ponto de vista do organismo que se comporta, apresentações e remoções são simplesmente tipos de mudanças ambientais.” Assim, emprega-se o termo “adição” quando a condição posterior à mudança ambiental é a mais significativa para quem a observa; e o termo “remoção”, quando a condição anterior o é. Contudo, não parece haver nada *intrinsecamente* distinto entre reforços positivos e negativos. Baron & Galizio (2005) retomaram o

argumento de Michael (1975) trinta anos depois, e mesmo após um extenso debate entre analistas do comportamento, ainda hoje a celeuma não foi completamente resolvida.

Se tomamos a distinção entre reforços positivos e negativos como seminal à ética behaviorista radical, estaremos em terreno especialmente vulnerável, posto que a própria distinção permanece sob suspeita. Talvez fosse possível tentar recorrer a outras noções da análise comportamental. Por exemplo, se pensamos na definição de *controle aversivo*, teríamos aí um critério mais objetivo para a diferenciação entre coisas boas e ruins?

Difícilmente. Mesmo a definição de controle aversivo permanece controversa, também em decorrência da impossibilidade de distinguir objetivamente reforços positivos de negativos. Como afirma Hunziker (2011, p. 13), a literatura da análise do comportamento historicamente se remete a quatro relações operantes para tentar lidar com a ideia de controle aversivo (reforçamento positivo e negativo, e punição positiva e negativa): “com exceção do reforçamento positivo, considera-se que todas as demais relações operantes envolvem controle aversivo.”

Mas essa definição é problemática, pois

a mera denominação dessas relações como aversivas não estabelece, contudo, qual o fator comum que as tornam agrupáveis como tal. Se dizemos que uma relação de punição envolve controle aversivo, ao mesmo tempo que consideramos que ela envolve controle aversivo por ser uma relação de punição, estamos fazendo um raciocínio circular indesejável. A análise conjunta de operação e efeito, que vem sendo feita para fugir dessa circularidade é suficiente para caracterizar cada relação individualmente, mas não para justificar o seu agrupamento. No caso do reforçamento positivo, que é considerado isoladamente, não há o que questionar. Porém, ao agruparmos três diferentes relações sob uma denominação comum de controle aversivo, temos que identificar qual o fator comum a elas que justifica esse agrupamento. Qual elemento comum que permite denominar uma relação como aversiva? (Hunziker, 2011, p. 14)

Hunziker (2011, p. 14) conclui que “não há um critério objetivo para que determinada relação operante seja classificada como aversiva”. Talvez mais útil do que preservar a distinção entre reforços positivos e negativos seja classificar as relações comportamentais apenas em termos de reforçamento e punição. Assim, ao menos haveria um indicador objetivo (fortalecimento ou enfraquecimento da resposta) para respaldar tal distinção. Se as noções de controle aversivo e de ética behaviorista radical poderiam ser repensadas em função disso, é uma outra discussão. O objetivo, nesse

momento, é demonstrar como há possibilidades de pensar questões concernentes à ética para além das colocações de Skinner (1971).

Se levarmos a sério a proposição de Skinner (1974) segundo a qual “behaviorismo radical” é a simplesmente a filosofia da ciência (análise do comportamento) que estuda o comportamento por si (sem apelar a explicações mentalistas ou fisiológicas), talvez possamos delinear uma distinção entre ética skinneriana e ética behaviorista radical mais facilmente. Se por análise do comportamento entendemos o estudo do comportamento *per se*, e se considerarmos o modelo de seleção pelas consequências (Skinner, 1981) como uma sistematização dessa ciência para a compreensão do comportamento humano, podemos sugerir que uma ética behaviorista radical é qualquer uma erigida a partir da noção de seleção por consequências. Nesse sentido, a ética skinneriana seria *uma* ética behaviorista radical possível.

Finalmente, temos a prescrição skinneriana de que o valor fundamental pelo qual devemos trabalhar é a sobrevivência das culturas (Skinner, 1971; Dittrich, 2004). Skinner defende a escolha de tal valor, indicando que esse é o critério último pelo qual as culturas serão julgadas (Skinner, 1971), no sentido de que culturas que convencem seus membros a trabalhar em função de sua sobrevivência têm mais chances de sobreviver. Mas será que há mesmo algum procedimento racional que possa justificar definitivamente a eleição prescritiva desse valor? Discutiremos isso na próxima sessão.

1.2) A Análise do comportamento pode ser uma “ciência dos valores”?

Ética e epistemologia representam duas tradições distintas na história da filosofia. Enquanto a primeira volta-se para o estudo de questões morais e busca a fundamentação do que seriam ações “boas” (e de como estas se diferenciariam de ações “más”), a segunda se dedica à investigação de como se produz o conhecimento, e de que critérios devem ser empregados para julgá-lo verdadeiro ou falso. Do ponto de vista tradicional, se a ética se preocuparia com a distinção entre “bom” e “mau”, a epistemologia ocupa-se com a distinção entre “verdade” e “falsidade”.

O behaviorismo radical é apresentado por Skinner (1974) como a filosofia da ciência do comportamento: a partir disso, é possível supor que o escopo desse sistema se circunscreva a questões estritamente epistemológicas, ou seja, voltadas apenas para a

produção de conhecimento científico sobre o comportamento, e de sua validação. Contudo, é possível identificar inúmeros momentos na obra de Skinner em que seu discurso ultrapassa os limites da epistemologia, incidindo, tácita ou declaradamente, nos domínios da ética. Por exemplo, muitos autores (Dittrich, 2004; Castro, 2007) indicam que a abordagem skinneriana oferece uma interpretação particular sobre valores, que propõe uma ética que estabelece uma distinção entre “bens” embasada pelo modelo de seleção pelas consequências, e que apresenta aspectos de caráter descritivo, e outros de caráter prescritivo.

Quando Skinner (1971) reconhece a possibilidade de uma “ciência dos valores”, e afirma que não existe um mundo de valores apartado do mundo dos fatos (Skinner, 1981), ele inevitavelmente alia, se não subjugua, a ética à epistemologia. Isso oportuniza interpretações marcadamente distintas acerca de seu sistema ético. Haveria apenas o conhecimento sobre fatos, do qual todos os valores seriam derivados? Ou ainda, a indistinção entre um mundo de fatos e outro de valores resultaria de que em qualquer tentativa de conhecimento sobre fatos há valores imanentes?

A partir dessas indagações, iremos problematizar a tentativa de Skinner de engendrar uma ciência dos valores, e avaliar como tal tentativa pode ajudar a explicar demais aspectos de sua obra, como a eleição da “sobrevivência das culturas” como valor capital. Iniciemos explorando uma distinção comum no campo da ética, e também apontada com presente no texto skinneriano (Dittrich, 2011): trata-se da distinção entre *metaética* e *ética prescritiva*.

Metaética e Behaviorismo radical

O campo da metaética pode ser definido como o estudo de conceitos como moralidade e juízos de valor. É discurso metaético aquele que busca compreender a natureza dos valores, como surgem e em que se baseiam os juízos de valor, o que significa moralidade ou comportamento moral, e assim por diante. Transpondo isso à análise do comportamento, poder-se-ia dizer que uma metaética analítico-comportamental seria uma tentativa de responder às questões correntes da metaética a partir do ponto de vista da ciência do comportamento. O discurso skinneriano oferece subsídios para esse tipo de interpretação, e tomaremos aqui sua obra como referência principal.

Em diferentes momentos da obra de Skinner é possível identificar, tácita ou declaradamente, afirmações que permitem uma interpretação metaética. À guisa de ilustração, consideraremos aqui três deles. O primeiro data de 1971, quando o autor estabelece uma distinção entre *bens pessoais*, *bens de outros* e *bens da cultura*. Dez anos mais tarde (Skinner, 1981), o discurso metaético em Skinner segue a mesma lógica, voltando-se para uma reflexão do que seriam eventos “bons” para a espécie, para os indivíduos e para a cultura. Nesses dois momentos, quase redundantes, Skinner aborda o tema da ética de modo explícito. Contudo, há demais ocasiões em que apesar de não se referir diretamente aos termos comuns da metaética, Skinner discorre sobre assuntos afins que podem ser de interesse para uma interpretação de sua posição metaética. É o caso do texto “O lugar do sentimento na Análise do Comportamento”, do qual extrairemos do discurso skinneriano sobre o amor a possibilidade de um refinamento de sua proposta de ética.

Skinner se revela grande entusiasta da ciência em diversos momentos ao longo de sua obra, como ao afirmar que “os métodos da ciência tem tido um sucesso enorme onde quer que tenham sido experimentados. Apliquemo-los, então, aos assuntos humanos” (Skinner, 1953/2005, p. 6). Não deveria causar estranheza, portanto, que a tentativa de Skinner de aplicar o método científico à análise de objetos de estudo tradicionalmente investigados pelo campo da ética, como é o caso dos *valores*:

Quando afirmamos que um juízo de valor é questão não de um fato, mas de como alguém se sente em relação a ele, simplesmente estamos distinguindo entre um objeto e seu efeito reforçador. Os objetos em si são estudados pela física e pela biologia que, em geral, não se referem ao seu valor, porém os seus efeitos reforçadores pertencem ao campo da ciência do comportamento. Esta, na medida em que diz respeito ao reforço operante, é uma *ciência dos valores*. (Skinner, 1971, p. 104, *itálicos nossos*)

A despeito da tradicional distinção entre ética e epistemologia, Skinner parece não ver sentido numa separação dessa ordem. Ao menos no que se refere ao método de estudo de cada campo, o autor não parece reconhecer distinções importantes. Antes disso, parece haver uma tendência em indicar que os métodos da ciência (uma questão epistemológica) sejam os mais adequados para o estudo de objetos que tradicionalmente são considerados pelo campo da ética, pois “emitir um juízo de valor, qualificando algo de bom ou mau, é classificá-lo em termos de seus efeitos reforçadores” (Skinner, 1971, p. 105).

Além disso, Skinner afirma que “coisas são boas (positivamente reforçadoras) ou más (negativamente reforçadoras) presumivelmente por causa das contingências de sobrevivência sob as quais as espécies evoluíram” (Skinner, 1971, p. 104). Ele ainda admite (1971, p. 110) que “todos os reforçadores condicionados derivam seu poder de reforçadores pessoais (em termos tradicionais, o interesse público é sempre baseado no interesse privado)”. Se tudo quanto é “bom” ou “ruim” é um produto histórico, e se parte da tarefa de uma ciência do comportamento é a análise funcional (um exame que esclarece em função de que variáveis o responder de um organismo opera), idealmente a ciência poderia descrever o que é “bom” ou “ruim” para cada organismo.

Indivíduos podem agir em função da produção de bens pessoais (reforçadores positivos em relação ao comportamento de quem os produz), de bens dos outros (eventos produzidos por um indivíduo que atuam como reforçadores positivos para outros indivíduos), e/ou dos bens da cultura (consequências de práticas culturais que favorecem a sobrevivência da cultura). A produção desses diferentes tipos de bens é o que define a ética particular de cada indivíduo:

O comportamento ético de qualquer ser humano define-se por sua relação com a produção desses três tipos de bens, que não é mutuamente exclusiva, isto é, uma pessoa pode, através de certa ação, produzir não apenas um, mas dois ou três tipos de bens simultaneamente. (Dittrich & Abib, 2004, p. 427)

Posteriormente, em 1981, ao apresentar o “modelo de seleção por consequências”, Skinner novamente volta a analisar a questão dos valores. Novamente uma distinção é estabelecida entre o que é bom para a espécie, para a pessoa, e para a cultura:

(i) O que é bom para a espécie é qualquer coisa que promova a sobrevivência de seus membros até que sua prole tenha nascido e, possivelmente, sido criada. Boas características são descritas como tendo valor de sobrevivência. Dentre elas encontram-se a suscetibilidade ao reforçamento por muitas das coisas que dizemos ter bom sabor, gerar boas sensações, e assim por diante. (ii) O comportamento de uma pessoa é bom se é efetivo sob as contingências de reforçamento em vigor. Nós valorizamos esse comportamento e, de fato, o reforçamos dizendo “Bom!”. O comportamento em relação a outros indivíduos é bom se é bom para os outros nesses sentidos. (iii) O que é bom para uma cultura é qualquer coisa que promova sua sobrevivência última, como manter um grupo coeso ou transmitir suas práticas. (Skinner, 1981, p. 503)

Quando o autor apresenta sua concepção acerca do que é bom para a espécie, a pessoa e a cultura, parece novamente valer-se de um modelo de análise científico para construir suas reflexões éticas. Mais que isso, talvez Skinner tente derivar enunciados éticos descritivos de enunciados científicos. A compreensão do comportamento a partir do modelo de seleção pelas consequências poderia não apenas fornecer base para uma análise científica do comportamento humano, mas também para uma ética particular, uma vez que, de um ponto de vista behaviorista radical, ética nada mais seria que comportamento ético.

Em *Questões recentes na Análise do Comportamento*, Skinner aplica tal modelo para o exame de sentimentos como ansiedade, medo e amor. Recuperando três termos que os gregos utilizavam para se referir à experiência amorosa, a saber, *eros*, *philia* e *ágape*, Skinner demonstra a viabilidade de seu modelo explicativo para engendrar um discurso sobre o amor.

Eros é um termo que remete ao amor erótico, o tipo de amor imprescindível à procriação e transmissão genética, que foi selecionado ao longo da história evolucionária das espécies. Apesar disso, nada impede que esse tipo de manifestação amorosa fique sob controle operante: “Fazer amor erótico também pode ser modificado por condicionamento operante, mas uma conexão genética sobrevive, porque a suscetibilidade ao reforçamento por contato sexual é um traço evolutivo” (Skinner, 1989, p. 16). Já *philia* seria uma forma de amor fraterno, desprovido de conotação sexual, que representa o amor manifesto naqueles que agem não apenas em função de seu próprio bem, mas também em função de produzir bens para outros.

Um terceiro tipo de amor é representado pelo termo *ágape*, sendo esse exclusivamente encontrado entre organismos verbais evoluídos. O termo grego remete mais especificamente ao sentimento de sentir-se “bem-vindo”, ou então “ser recebido com alegria” (Skinner, 1989). *Ágape* seria uma espécie de extensão, artificialmente produzida, de *philia* às pessoas que nos são menos familiares. Segundo o autor, as consequências reforçadoras que mantêm o sentimento agápico são artificiais, ou seja, não são produtos espontâneos da natureza, mas deliberadamente erigidas pela ação humana. Em suma, elas são “inventadas por nossa cultura, e inventadas sobretudo porque é exatamente o tipo de coisa que fazemos nessas circunstâncias que ajuda a cultura a resolver seus problemas e sobreviver” (Skinner, 1989, p. 17).

A interpretação skinneriana sobre o fenômeno do amor, pautada no modelo de seleção pelas consequências, combina-se com sua metaética. A ética skinneriana é uma

ética consequencialista, no sentido que dirige o foco de análise às consequências de nossas ações. Por outro lado, considerando a concepção de amor segundo o modelo de seleção por consequências, também seria possível afirmar que além de uma ética consequencialista, a ética de Skinner é uma ética do amor. Como proposto por Abib (2007, p. 74):

O organismo e a pessoa, os sentimentos eróticos e belos, são constituintes do que pode ser denominado de ética consequencialista da presença: ética cujas consequências são imediatas e próximas. Essa ética pode tratar com a questão da justiça, com a distribuição equilibrada de bens pessoais e de bens do outro. O sujeito e o sentimento de ágape são constituintes do que pode ser denominado ética consequencialista do futuro: éticas cujas consequências são proteladas e distantes. Como ética do amor, como ágape ... a ética do futuro volta-se para o amor à natureza, às culturas, às novas gerações, ao desenvolvimento humano.

É possível concluir que uma metaética behaviorista radical trata os problemas tradicionais da ética como uma questão de consequências, que podem ou não convergir nos diferentes níveis de seleção. Para Skinner (1987), para quem a ética é muitas vezes uma questão de conflito entre consequências imediatas e remotas, uma primazia parece ser reservada às consequências postergadas. Nesse momento, contudo, não é mais possível considerar apenas o discurso metaético do autor, mas, principalmente, a ética prescritiva incutida em sua obra.

Ética prescritiva

Como apontado por Dittrich (2004), o valor fundamental prescrito pela ética skinneriana parece ser a sobrevivência das culturas. Uma ética que dita tal valor não necessariamente negligencia os demais valores, mas os subjugam à sobrevivência cultural como valor capital. A indicação da importância da sobrevivência pode ser defendida por meio da elucidação de que, uma vez que esta não seja priorizada, a produção dos demais bens é colocada em risco. Isso ocorreria pelo simples fato de que o colapso de uma cultura possivelmente culminaria na não sobrevivência de seus membros (ou ao menos numa drástica perda de complexidade nas relações entre eles) e, com isso, eliminaria (ou pelo menos afetaria seriamente) as possibilidades de produção de “bens pessoais” e “bens dos outros”.

Contudo, ainda que a sobrevivência das culturas pareça defensável em alguma medida, em sentido algum ela poderia ser *justificada* como o valor que indiscutivelmente deve ser seguido. Ou seja, ainda que uma defesa da sobrevivência das culturas pareça possível na medida em que sua desconsideração coloca em risco a produção dos demais valores, isso, ainda assim, não parece ser suficiente para *justificar* que todos devamos lutar pela sobrevivência como valor máximo, mesmo quando tal valor entrar em conflito com outros.

O “problema da justificação racional dos valores” (Dittrich, 2008) é questão crítica na filosofia skinneriana. Quando questionado a respeito de o que justificaria sua opção por apontar para a sobrevivência cultural enquanto valor, Skinner (1956/1972, p. 36) afirma: “Não me pergunte porque eu quero que a humanidade sobreviva. Eu posso dizer-lhe o porque apenas no sentido em que o fisiólogo pode dizer-lhe porque eu quero respirar”.

Um fisiólogo pode dizer a um humano que este “quer” respirar porque, dada sua história filogenética, a respiração se estabeleceu como algo imprescindível à sua *sobrevivência* enquanto organismo. O mesmo poderia ser dito a respeito da sobrevivência da cultura? Se julgamentos de valor nada mais são que a classificação de algo em termos de seus efeitos reforçadores, e se o que se estabelece como reforçador depende da história idiossincrática de cada organismo, a sobrevivência das culturas *só* pode figurar como um valor *se* a cultura for competente em estabelecê-la como tal.

É por isso que Skinner (1971, p. 137, *itálicos nossos*) afirma que: “Não há nenhuma *boa razão* para que você se preocupe, mas se sua cultura não o convenceu de que há, tanto *pior* para ela.” Ao indicar que “não há boa razão” para a preocupação com a sobrevivência das culturas enquanto valor, o autor admite a inviabilidade da justificação racional dos valores. Em outras palavras, nenhum procedimento lógico formal é capaz de subsidiar a escolha de um valor.

Contudo, ao notar que, caso a cultura falhe em estabelecer sua sobrevivência como um valor, isso será *pior* para ela, Skinner (1971) parece revelar algo a respeito de sua história individual. A consideração da não satisfação do critério de sobrevivência cultural como algo “pior” revela que, ao longo da história do autor, a sobrevivência, seja lá de que maneira, se estabeleceu como algo importante *para ele*. Pois “o sistema ético skinneriano com sua ênfase no critério de sobrevivência é tanto uma previsão sobre o futuro quanto uma *recomendação* por Skinner, não uma dedução naturalista de uma ciência do comportamento.” (Zuriff, 1987, p. 313, *itálicos meus*)

Desse modo, diferentemente da metaética, a ética prescritiva exposta por Skinner, ainda que perfeitamente condizente com o modelo de seleção por consequências, traz em seu bojo um aspecto necessariamente particular do autor. Ele demonstra ciência disso, quando em *Walden II* (Skinner, 1948) fala sobre a impossibilidade do planejamento cultural não ser influenciado pelas idiosincrasias do planejador. É justamente o aspecto *prescritivo* dessa parte da ética presente da obra do autor que faz dela *a* ética prescritiva skinneriana, e *uma* possível ética prescritiva, de inspiração behaviorista radical.

Em suma, é possível dizer que a ética prescritiva skinneriana é uma ética que 1) deriva sua perspectiva de análise das reflexões da metaética behaviorista radical (que se caracteriza como tal por se constituir uma ética erigida a partir do modelo de seleção pelas consequências), mas 2) deriva da história idiosincrática de Skinner, para quem, seja lá por quais motivos, a noção de “sobrevivência das culturas” adquiriu especial relevância. Pois ainda que Skinner apresentasse incontestáveis evidências do iminente colapso que resultaria da negligência da sobrevivência cultural como valor, isso não o autorizaria a *justificar* que tal valor é *melhor* que qualquer outro. Como exposto por Dittrich (2008, p. 23):

à questão que nos dirige a filosofia moral tradicional (é possível justificar valores?), a resposta do Skinner é negativa – a não ser que aceitemos a história seletiva daquele que defende certo valor como uma boa justificativa. Notemos, porém, que essa história não nos permite dizer que um valor é melhor do que outro, pelo simples fato de que não existem histórias comportamentais melhores ou piores – existem apenas histórias.

Mas será que a impossibilidade de uma justificação racional de valores, ou seja, a impossibilidade de que qualquer procedimento lógico seja capaz de justificar a eleição de algo como valor a ser seguido, coloca em cheque a tentativa de Skinner de engendrar uma “ciência dos valores”? Se não há como justificar pela aplicação da razão aos fatos empíricos o que é bom e ruim, em que outro sentido poderia a ciência ser útil à ética? Talvez um esclarecimento sobre a noção de “sobrevivência da cultura” e sobre a concepção de ciência presente no discurso de Skinner ajude a responder essas questões.

1.3) Controvérsias relacionadas à noção de “sobrevivência das culturas”

Numa coletânea intitulada “B. F. Skinner: consensus or controversy?” (Modgil & Modgil 1987), há uma reunião de textos de autores diversos, que discutem aspectos controversos da obra de Skinner. Num breve prólogo escrito pelo próprio Skinner, ele questiona “em que sentido meu trabalho é controverso? ... Eu não vejo nada controverso sobre ele.” (p. 16). Na contramão disso, esse trabalho visa justamente esclarecer certos pontos do discurso skinneriano sobre ética que, querendo seu autor ou não, permanecem, se não controversos, ao menos não-consensuais. Uma das questões candentes nesse íterim é a noção de “sobrevivência da cultura”, que analisaremos a seguir.

Evolucionismo vs. Continuismo

Para Skinner (1971), o valor norteador da ética deve ser a “sobrevivência das culturas”. Disso decorrem controvérsias, das quais uma é apontada por Dittrich (2004): uma interpretação errônea da noção de sobrevivência de práticas culturais poderia servir como justificativa para o continuismo e o conservadorismo. Seria essa uma real possibilidade?

Para a consideração de tal problema, questões anteriores têm de ser esclarecidas. Skinner afirma (1971) que para que uma cultura evolua é necessário que práticas culturais a ela pertencentes se extingam, e que outras novas surjam e sejam selecionadas. Entretanto, como distinguir uma cultura de outra? E qual seria o critério empregado para identificar uma cultura da qual muitas práticas já foram suprimidas, e outras foram adicionadas, como “a mesma” cultura de anteriormente? Como apontam Brunkow & Dittrich (2013, não publicado), Skinner hesita ao longo de sua obra, e não oferece nenhuma definição categórica de cultura. Tampouco será objetivo desse trabalho oferecer tal definição, mas apenas explorar alguns aspectos controversos do tratamento que Skinner dispensa ao tema.

Um modo conveniente de iniciar nosso é recuperar a distinção entre cultura e práticas culturais. Uma *cultura* não deveria se identificada com uma *prática cultural*: culturas seriam conjuntos de práticas culturais (Skinner, 1971). *Práticas culturais*, por sua vez, seriam definidas por sua função e compostas pelo comportamento de indivíduos membros de uma cultura. Outras importantes noções a serem destacadas são as de *evolução cultural* e *sobrevivência cultural*. Skinner (1971, pp. 134-135) afirma

que: “uma cultura evolui quando novas práticas favorecem a sobrevivência daqueles que as praticam ... Uma cultura sobrevive se aqueles que a carregam sobrevivem”.

A partir disso, já seria possível a hipótese preliminar de que a prescrição da “sobrevivência das culturas” como valor norteador de um sistema ético não incorreria num continuísmo, uma vez que: 1) uma cultura é constituída por práticas culturais que estão constantemente sendo selecionadas; e 2) a cultura *evolui*, e evolui na medida em que surgem *novas* práticas. Nesse ponto, outra questão se coloca: se a cultura está em constante *evolução*, e se tal evolução se caracteriza pela emergência de práticas *novas*, qual o sentido de se falar em *sobrevivência* das culturas? O que, afinal, *sobreviveria*?

Consideremos outra passagem de Skinner (1971) a respeito da natureza da cultura: “Uma cultura deve ser razoavelmente estável, mas também deve mudar, e será presumivelmente mais forte se puder evitar respeito excessivo pela tradição e medo da novidade, por um lado, e mudança excessivamente rápida, por outro.” Nesse excerto não fica claro se o discurso do autor é prescritivo ou descritivo. Ainda assim, consideramos que talvez haja nesse trecho uma sugestão importante que facilite a compreensão do conceito de cultura: a sugestão de que alguma *estabilidade*, ainda que relativa, é crucial para a cultura.

Outra possibilidade consistira em demarcar uma cultura a partir de características específicas, como seus “costumes” ou uma língua comum, por exemplo. Disso decorreria o que Skinner (1971) chama de “caráter cultural”. Contudo, essa estratégia pode ser problemática: o autor alerta para o fato de que uma definição tipológica é arriscada porque pode levar à falsa conclusão de que se indivíduos são semelhantes em um aspecto, o são também em muitos outros. Nas palavras de Skinner: “Quando certos caracteres de determinado ambiente social são peculiares a um dado grupo, nós esperamos encontrar certas características comuns no comportamento de seus membros. Uma cultura comum deveria levar a características comuns” (1953/2005, p. 424).

A diversidade de características comportamentais é evidente entre diferentes culturas, mas também existem diferenças significativas entre os indivíduos dentro de um mesmo grupo. Apesar disso, o emprego da terminologia “característica” se faz legítimo. Exemplificando, Skinner afirma que “apenas aquelas características do ambiente social que são comuns aos habitantes da Rússia e que diferem das características de qualquer outro ambiente social devem ser denominadas ‘cultura russa’” (1953/2005, p. 424).

Aqui vemos outra característica que pode ajudar na compreensão da noção de cultura em Skinner: se por um lado uma cultura deve ser *estável*, por outro ela é composta por *características* de um ambiente social (este, por sua vez, composto pelos *indivíduos* membros da cultura) que sejam diferentes das características de outros ambientes sociais. Sobrevivência das culturas, portanto, implicaria a sobrevivência de *características* culturais que sejam distintivas de uma cultura em relação às demais culturas. Tais características seriam verificáveis como padrões no comportamento dos *indivíduos* membros de um grupo, e tais padrões deveriam apresentar alguma *estabilidade* ao longo do tempo.

O que denominamos “catolicismo”, por exemplo, certamente evoluiu muito ao longo dos séculos – porém, o que nos autorizaria a denominar um determinado conjunto de práticas culturais como constitutivas de uma cultura rotulada como “catolicismo” é a *estabilidade* entre conservadorismo e inovação que tal cultura foi capaz de manter, por um lado, e a permanência de certas *características* que figuram como distintivas desta cultura em relação a outras. Seria devido a isto, a despeito do processo evolutivo – no qual inúmeras práticas morreram, e outras muitas nasceram – que o catolicismo ainda é denominado catolicismo.

A respeito da distinção entre a sobrevivência de uma cultura e a sobrevivência dos indivíduos que a praticam, Skinner (1969/1980, p. 212) diz que:

O que sobrevive é a espécie e a cultura. Elas estão “além do indivíduo”, no sentido de serem responsáveis por ele e de sobreviver a ele. Entretanto, uma espécie não tem existência em separado da de seus membros; nem uma cultura tem existência em separado daquela das pessoas que a praticam. É somente pelo efeito nos *indivíduos* que as práticas são selecionadas ou planejadas.

Sendo o efeito sobre os indivíduos o responsável pela seleção das práticas de uma cultura, cabe à cultura persuadir seus membros de que o valor a ser considerado na avaliação de práticas culturais diversas deve ser o *valor de sobrevivência da cultura*. Skinner (1974) reconhece que não há qualquer razão especial para que um indivíduo se preocupe com a sobrevivência de sua cultura; contudo, se a cultura falha em estabelecer a importância do valor de sua sobrevivência, tanto “pior” para ela própria. Para se perpetuar, portanto, uma cultura deve garantir que seus membros trabalhem em função de sua sobrevivência. Quanto mais tal cultura for capaz de estabelecer a sua

sobrevivência como um valor pelo qual seus membros trabalhem, tanto maior será sua chance de sobreviver.

Do ponto de vista da tensão evolucionismo-continuismo, uma ética que tem como norte a sobrevivência da cultura de fato indica que a perpetuação da cultura deve ser o valor considerado. Porém a cultura se perpetua não como um conjunto de práticas que alcançaram um zênite de onde não há mais como ir além: ela sobrevive enquanto um conjunto de práticas que encerra *características* distintivas, mas cuja evolução segue ocorrendo. Nas palavras de Skinner (1974, p.176): “Trata-se de um processo que continua”, o que indica uma abordagem eminentemente evolucionária. De continuísta, portanto, a ética pela sobrevivência da cultura só apresenta a prescrição de que as práticas devem contribuir para a perpetuação (logo, a continuidade) da cultura que integram: a cultura *continua* no sentido de que não entra em colapso, ou seja, de que *sobrevive* aos indivíduos que a carregam.

Sobrevivência da cultura vs. Sobrevivência das culturas

Outro aspecto abstruso na obra skinneriana refere-se ao tratamento dispensado à diversidade cultural. Quando Skinner (1971) emprega a expressão “survival of the culture” e observa que este é o valor pelo qual, invariavelmente, seremos julgados, parece sugerir que se não trabalharmos em função da sobrevivência da *nossa* cultura, pereceremos. Contudo, há momentos em que o autor demonstra preocupação com a sobrevivência da espécie humana como um todo (Skinner, 1986). Ou seja, aparentemente, coexistem no texto skinneriano duas apreensões distintas: uma relativa à sobrevivência de culturas isoladas, e, conseqüentemente, de seus membros; e outra relativa à sobrevivência da humanidade.

As conclusões que podem advir da prescrição da sobrevivência *da cultura* podem ser diametralmente opostas daquelas resultantes da prescrição da sobrevivência *das culturas*. Prescrever que a sobrevivência *da cultura* seja o valor que norteia uma ética pode sugerir, por um lado, que os indivíduos avaliem práticas culturais em função da sobrevivência *da sua* cultura. Entretanto, a prescrição de que a sobrevivência *das culturas* deve ser o valor maior do sistema ético pode, por outro lado, sugerir que os indivíduos devam julgar as práticas em função de sua contribuição à sobrevivência de *todas/quaisquer* culturas.

Deveríamos julgar práticas como éticas ou antiéticas exclusivamente pela avaliação de sua contribuição para a sobrevivência da *nossa* cultura? Ou deveríamos avaliá-las levando em conta sua contribuição à sobrevivência de *todas* as culturas? Essa tensão, entre uma atitude, por assim dizer, “etnocêntrica” (por levar em conta apenas a perpetuação da própria cultura) ou “relativista” (por considerar a perpetuação de todas as culturas), gerada pelo discurso reticente de Skinner no que se refere à faceta prescritiva de sua ética, talvez só possa ser solucionada mediante um exercício de interpretação.

A compatibilidade entre as duas posições não é óbvia. Por um lado, é possível imaginar que, satisfeito o critério da “sobrevivência da cultura”, automaticamente estaria garantida a sobrevivência da humanidade, uma vez que para que uma cultura sobreviva, todos os membros que a constituem devem sobreviver. Pois garantida a sobrevivência isolada de cada cultura, no plano geral seria observada a sobrevivência de todas as culturas, e, portanto, da humanidade. Se esse raciocínio estiver correto, é possível deduzir como proposta da ética skinneriana que cada indivíduo tenha suas ações avaliadas segundo sua contribuição para a sobrevivência da *sua* cultura, sem necessidade de se preocupar com a sobrevivência de culturas alheias.

Entretanto, como é verificável ao longo da história, conflitos entre culturas diferentes são comuns, e há inclusive culturas que prescrevem o extermínio de outras. Um dos exemplos mais evidentes talvez sejam as atrocidades cometidas durante a segunda guerra mundial na Alemanha nazista. Uma vez que aquela cultura vingasse, a sobrevivência de outras estaria comprometida. Mas o que dizer a respeito da sobrevivência da humanidade? Se uma cultura que prega o extermínio de outras vingasse e garantisse que seus membros trabalhassem pela sua perpetuação, isso seria um modelo de sociedade ética?

Skinner (1978, p. 197) reconhece que uma ética que elege a sobrevivência cultural como lume oportuniza interpretações que a associem ao *darwinismo social*: “Provavelmente rejeitaremos a sobrevivência como um valor porque ela sugere competição com outras culturas, como no darwinismo social, onde o comportamento agressivo é exaltado” Ciente dessa possibilidade, Skinner (1978, p. 197) adverte que “outras contingências de sobrevivência são importantes, e o valor da cooperação e do comportamento de apoio pode ser facilmente demonstrado”. Mas tais valores só são considerados porque sua importância parece estar relacionada à sobrevivência da cultura. Skinner (1978) parece convicto de que qualquer valor deve ser subordinado a

um bem maior: o bem da cultura. Nesse sentido, ainda que cooperação e solidariedade sejam consideradas em seu sistema ético, eles o são unicamente porque o autor supõe que tais valores favorecem a realização do valor capital. Isso é perigoso, porque ainda que ao longo da história da humanidade um valor como a cooperação pareça ter figurado como importante, ou mesmo imprescindível, para a garantia da sobrevivência da cultura, não há garantia de que isso seja verdadeiro eternamente. Suponhamos um contexto no qual a competição entre culturas ecloda como inevitável e que uma política de extermínio mútuo seja instaurada: se subjugada ao valor capital da sobrevivência da cultura, um valor como a cooperação perderia função.

Contudo, a declarada ou tácita preocupação de Skinner (1986) com a sobrevivência da humanidade parece sinalizar que a primazia de um valor como a sobrevivência da cultura não é indiscutível. Uma vez reconhecido que parecem coexistir no pensamento skinneriano tanto a preocupação com a sobrevivência da humanidade (Skinner, 1986) como a sugestão de que toda cultura que deseja sobreviver (Skinner 1986) deve induzir seus membros a agir em função desse valor, talvez seja possível um exercício de interpretação como tentativa de resolver essa ambiguidade do discurso ético skinneriano.

Como tentativa de resolução da tensão entre uma ética da “sobrevivência da cultura” ou da “sobrevivência das culturas”, propomos que talvez o valor capital de uma ética behaviorista radical deva ser algo que conjugue ambos os valores. Desse ponto de vista, seria possível sugerir que éticos seriam os comportamentos que produzissem como bem principal a sobrevivência de sua cultura, *desde que* tal ação não implique o extermínio de outras culturas.

Ideal coletivo vs. Liberdade individual

Outra tensão evocada quando se discutem questões éticas e políticas em Skinner é a contraposição entre ideais coletivos e liberdades individuais. Ao longo da história da humanidade, políticas coletivistas parecem ter dado pouca importância à liberdade. Por outro lado, políticas que elegem como ideal a liberdade não raro negligenciam ideais prezados pelos coletivistas, tais como a igualdade social. Como analisam Magnoli & Barbosa (2011, p.7),

a história política contemporânea pode ser narrada como uma competição entre esses “partidos” para moldar as sociedades segundo um princípio preponderante. Liberdade e igualdade, que nasceram juntas, tendem a desdobrar-se em programas divergentes e, no limite, excludentes entre si.

A tensão entre liberdade e igualdade que permeia o campo político pode encontrar paralelo na ética. Se políticas que reivindicam a liberdade individual como valor máximo a ser defendido negligenciam a importância de noções coletivistas, como a igualdade (e vice-versa), caberia questionar: uma ética “libertária” implica a negligência de quaisquer ideais coletivistas? Ou ainda: uma ética “coletivista” leva necessariamente ao desprezo ao ideal de liberdade individual? E a ética behaviorista radical, que posição adotaria em meio a essa celeuma?

Para sondar tais questões, vale recorrer a algumas palavras de Skinner:

O homem que insiste em julgar uma cultura em termos de gostar ou não gostar dela é o verdadeiro imoralista. Assim como recusa-se a seguir regras planejadas para maximizar seu próprio ganho líquido porque elas conflitam com a gratificação imediata, também rejeita contingências planejadas para fortalecer o grupo porque elas conflitam com seus “direitos enquanto indivíduo”. Ele estabelece a si mesmo como um padrão de natureza humana, insinuando ou insistindo que a cultura que o produziu é a única cultura boa ou natural. Ele quer o mundo que quer, e reluta em perguntar porque o quer. Ele é tão completamente o produto de sua própria cultura que teme a influência de qualquer outra. (Skinner, 1969/1980, pp. 41-42)

Ao classificar como “imoral” todo aquele que julga uma cultura baseando-se em suas preferências individuais, Skinner parece pender ao coletivismo em detrimento da defesa das liberdades individuais. O autor reconhece que “o controle exercido pelo grupo funciona para desvantagem, pelo menos temporária, para o indivíduo” (Skinner, 1953/2005, p. 327). Desse modo, será que uma ética baseada em princípios como a liberdade e a soberania individual não encontra espaço algum no discurso skinneriano, que tenderia a um ideário coletivista?

Creemos que a preocupação do autor em reiterar a sobrevivência da cultura como valor não significa a negligência ao indivíduo, e justifica-se por resultar uma estratégia mais eficaz do que aquelas que se baseiam em princípios como a liberdade individual. Ele alega que “a ciência não coloca o grupo ou o estado acima do indivíduo ou vice-versa.” (Skinner, 1953/2005, p. 448). Isso se dá porque, segundo o autor, quando

consideramos o suposto controle deliberado do grupo sobre os indivíduos, falhamos em reconhecer que o grupo também é controlado pelas ações individuais. Para Skinner, (1953/2005, p. 448) “é mais efetivo mudar a cultura que o indivíduo porque qualquer efeito sobre o indivíduo será perdido com a sua morte.”

A ideia de que qualquer tentativa de considerar algum outro valor que não a liberdade implicaria necessariamente a sujeição autoritária do indivíduo ao interesse coletivo não é injustificada, considerando os horrores produzidos por regimes políticos totalitários ao longo da história. Skinner (1971) inclusive reconhece que a “literatura da liberdade”, representada pelas tradições de pensamento que reiteram a importância do valor da liberdade individual, foi importante no combate ao despotismo. Contudo, para Skinner, a luta pela liberdade não deve consistir em libertar os indivíduos do controle, mas de alguns tipos específicos de controle: “para tornar o ambiente social tão livre quanto possível do controle aversivo, não precisamos destruir o ambiente ou fugir dele; precisamos remodelá-lo” (Skinner, 1971, p. 42). Assim sendo, o Behaviorismo radical não só não é uma perspectiva que faz da liberdade individual um mito, como pode ser compreendida como uma filosofia pró-liberdade, na medida em que evidencia o controle existente, possibilitando, assim, maiores chances de que cada indivíduo lide melhor com esse controle.

A posição de Skinner acerca da liberdade humana influencia decisivamente sua proposta ética. A rejeição à noção de liberdade individual absoluta e irrestrita é um alerta para o fato de que os valores adotados pelos indivíduos são estabelecidos ao longo de uma história particular. Uma análise de contingências parece revelar que quaisquer valores extraem sua função de eventos que, invariavelmente, parecem estar relacionados com a sobrevivência do indivíduo:

O “valor” que o indivíduo parece ter escolhido com respeito a seu próprio futuro portanto não é nada mais que a condição que operou seletivamente ao criar e perpetuar o comportamento que agora parece exemplificar a escolha. Um indivíduo não escolhe entre a vida e a morte; comporta-se de modo que resulta em sobrevivência ou morte. Geralmente o comportamento leva à sobrevivência porque o indivíduo que se comporta foi selecionado pela sobrevivência no processo de evolução. (Skinner, 1953/2005, p. 433)

Desse modo, a tensão entre coletivismo e liberdade individual pode ser vista como uma dicotomia que pode ser flexibilizada. Se valores individuais tais como a

liberdade são estabelecidos por contingências de reforço ao longo da história de cada indivíduo, não há nada de “autônomo”, como uma escolha deliberada, dos indivíduos por esse valor. Assim, valores de um ideário coletivista – como “sobrevivência da cultura” – podem se estabelecer do mesmo modo como se estabelece um valor como a liberdade individual. O estabelecimento da sobrevivência cultural como valor capital não representaria demérito à noção de liberdade individual: caberia apenas à cultura decidir que o valor de sobrevivência seria o *melhor*, e ser eficaz em fazer com que seus membros trabalhem em função desse valor.

Contudo, talvez o mesmo não possa ser feito quando nos referimos à ética skinneriana prescritiva. Segundo Skinner (1971), a ciência parece poder indicar a sobrevivência não apenas como o valor que, se seguido, seria melhor na promoção de sua perpetuação, mas como o melhor valor a ser seguido (Skinner, 1956/1972). Aqui chegamos num ponto em que questões mais espinhosas têm de ser consideradas. Será que a ciência pode nos dizer o que é melhor ou pior para os indivíduos e as culturas? E seria ético empregar a tecnologia do planejamento cultural para estabelecer (via condicionamento ou regras, por exemplo) os valores dos indivíduos? É o que discutiremos a seguir.

1.4) Planejamento cultural: utopia ou distopia?

Skinner foi um grande entusiasta da ciência, e a visão da ciência como um discurso privilegiado em relação aos demais parece presente em alguns momentos do discurso de Skinner (Dutra, 2004). Em diferentes momentos ao longo de sua obra, o autor fez questão de deixar transparecer tal entusiasmo, assinalando como realizações científicas em outros domínios do conhecimento têm produzido conquistas louváveis, e como seria importante que a psicologia trilhasse o mesmo caminho (Skinner, 1953/2005). As maiores evidências que corroboram esse comentário provém de “*Ciência e Comportamento Humano*”, em que, por exemplo, afirma-se:

Os métodos da ciência tem tido um sucesso enorme onde quer que tenham sido experimentados. Apliquemo-los, então, aos assuntos humanos ... É possível que a ciência venha a ajudar, e que a ordem seja finalmente alcançada na esfera dos assuntos humanos. (Skinner, 1953/2005, p. 5)

Provavelmente foi por isso que, ao tratar de temas da ética, Skinner tenha procurado aplicar o método científico para a análise dos mesmos. Mas a elucidação de em que exatamente consiste a *ciência dos valores* de Skinner só pode ser satisfeita se investigarmos a concepção de ciência para o autor. Como já exposto anteriormente, não parece caber à ciência *justificar* a escolha de valores (Dittrich, 2008).

Por outro lado, o autor afirma que

As decisões sobre os *usos da ciência* parecem requerer uma espécie de sabedoria que, por alguma razão curiosa, é negada aos cientistas. Se tiverem de emitir qualquer *juízo de valor*, dispõem apenas da sabedoria que compartilham com as demais pessoas. Se o cientista do comportamento também concordasse, estaria cometendo um equívoco. (Skinner, 1971, p. 80, *itálicos meus*)

O cientista, na visão de Skinner, disporia, portanto de uma sabedoria para além daquela compartilhada por todas as demais pessoas, não-cientistas? A ideia da ciência como um discurso privilegiado indica algumas pistas sobre o modo como Skinner concebe a empresa científica. Analisemos mais duas posições de Skinner que talvez ajudem a elucidar uma interpretação sobre sua aceção de ciência: (1) a possibilidade da “escolha” de valores, e (2) a distinção entre valores e fatos.

Para ilustrar o primeiro ponto, Skinner recorre a uma citação do filósofo Karl Popper, que exporia o ponto de vista contrário:

Mesmo diante do fato sociológico de que a maioria das pessoas adota a norma “não roubarás”, é possível se decidir tanto por essa norma quanto pelo seu oposto; como também se estimular os que a adotaram a permanecerem a ela fiéis, ou desencorajá-los e persuadi-los a adotar uma outra. *É impossível deduzir uma sentença que afirme uma norma ou decisão de outra que afirme um fato; ou seja, é impossível deduzir normas ou decisões a partir de fatos.* (Popper, conforme citado por Skinner, 1971, p. 88)

Logo em seguida, Skinner expõe seu ponto de vista, obviamente contrário: para o autor, a ideia de Popper ilustra o “ideal de homem autônomo”, capaz de “escolher” livremente seus próprios valores, independente de suas experiências no mundo. Em relação ao trecho destacado, Skinner (1971, p. 88) afirma que: “A conclusão só é válida se realmente for “possível adotar uma norma ou seu oposto”.” Do ponto de vista

skinneriano, por exemplo: “se uma pessoa obedece ou não à norma ‘não roubarás’ dependerá das contingências de apoio, que não devem ser menosprezadas” (p. 88).

Posto de outra maneira, Skinner se opõe à ideia de que um enunciado ético não pode ser deduzido a partir de um enunciado sobre um fato, e considera que não há nenhuma *deliberação* real sobre que valor cabe ao indivíduo, posto os valores de cada indivíduo são construídos ao longo de sua história, e não “escolhidos” livremente por ele, sem qualquer influência do ambiente.

Uma vez admitido o pressuposto filosófico do *determinismo* (defendido por Skinner (1953/2005; 1968) em diferentes momentos), traduzido no papel inexorável do ambiente no estabelecimento dos valores humanos, parece ser claro que, para Skinner, a ideia de que enunciados sobre fatos não podem embasar enunciados éticos é descabida. Se a análise de como cada indivíduo interage com o mundo é capaz de contar-nos sobre seus valores, talvez a ciência possa sim dar suporte a uma ética prescritiva, e, desse modo, talvez se possa considerar a possibilidade de uma ciência dos valores.

Além da suposta impossibilidade da “escolha” deliberada de valores pelos indivíduos, derivada da suposição do determinismo, outro ponto que merece destaque é a distinção entre fatos e valores. Teriam eles “naturezas” distintas? Recorramos a palavras de Skinner sobre isso: logo após apresentar os três níveis de seleção em seu modelo explicativo do comportamento humano (Skinner, 1981), o autor diz que “essas não são, obviamente, definições tradicionais; elas não reconhecem um mundo de valores distinto de um mundo de fatos.” (Skinner, 1981)

Duas interpretações bastante diferentes podem advir desse tipo de conclusão: *existiria apenas o mundo dos fatos, do qual todos os valores devem ser derivados, ou será que nenhuma descrição factual está isenta de valores?* A noção de que descrição factuais, completamente purificadas de valores, crenças ou sentimentos do pesquisador são possíveis, é característica marcante do que alguns apontam como “ciência moderna” (Moxley, 1999; Laurenti, 2012).

A eventual predileção de Skinner por características como um *status* privilegiado do discurso científico e o determinismo poderiam aproximá-lo dos cânones da ciência moderna, enquanto o movimento contrário talvez possa situar sua obra no campo do que se denomina “ciência pós-moderna”. Para Moxley (1999), é possível identificar na obra de Skinner tanto inclinações ao ideal moderno de ciência, quanto ao pós-moderno. Mais especificamente, Moxley (1999) aponta que um “Skinner pós-

moderno” passa a ser mais facilmente identificável a partir dos escritos que o autor publicou da década de 1950 em diante.

Segundo Laurenti (2012) “para a ciência moderna o conhecimento científico genuíno está assentado em bases sólidas, constituídas por relações certas e absolutas entre eventos”. Além disso, “a objetividade do conhecimento científico seria garantida pela possibilidade de uma observação isenta de compromissos com os interesses de qualquer perspectiva de valor particular (neutralidade científica).” (Laurenti, 2012, p. 368). Em outras palavras, os pressupostos do determinismo e da neutralidade parecem ser inerentes ao modelo de ciência moderna.

Por outro lado, o modelo de ciência moderna vem sofrendo críticas em diferentes disciplinas, que colocam em dúvida cânones como determinismo absoluto e neutralidade científica (Laurenti, 2012). Além disso, a separação entre valores e fatos, aspecto presente no modelo de ciência moderna, perde espaço nesse novo modelo de ciência: “tal separação não é possível, isto é, a ciência não tem como se livrar dos valores, mas, no limite, lida sempre com a relação de interdependência fatos-valores” (Laurenti, 2012, p. 370).

A discussão acerca de a qual modelo de ciência, se moderna ou pós-moderna, Skinner parece mais vinculado pode ajudar a compreender o papel desempenhado pela ciência na proposta de tecnologia oferecida pela análise do comportamento: o *planejamento cultural*. A ciência (como concebida na pós-modernidade) seria um mero instrumento que deveríamos empregar para a realização de desejos a serem decididos pelo próprio cientista, ou, por exemplo, via um debate público? Ou será que, mais que isso, a ciência (como concebida na modernidade) seria não só instrumento de transformação do mundo, mas também uma espécie de saber privilegiado em relação aos demais, que poderia nos indicar qual caminho seguir?

Ambas as possibilidades parecem encontrar refúgio no texto de Skinner, sendo que Moxley (1999) e Laurenti (2012) apontam uma maior tendência à ciência moderna em textos anteriores à década de 1950. Alguns aspectos da utopia descrita em *Walden II* seriam exemplares disso:

a ausência de uma participação ativa dos membros da comunidade nos processos de tomada de decisão em *Walden II*, em contraste com o poder decisivo dos administradores e planejadores, sugere uma supervalorização do conhecimento científico do especialista em relação a outras formas de conhecimento. Em tese, essa disparidade

parece subscrever tacitamente a clássica dicotomia moderna entre fatos e valores. (Laurenti, 2012, p. 372)

Por outro lado, como Moxley (1999), Laurenti (2012, p. 374) também identifica uma guinada da obra de Skinner em direção aos cânones do modelo de ciência pós-moderna: “Se em *Walden II* a sociedade estava subjugada à ciência, agora Skinner (1990) defende uma relação inversa: a ciência está subsumida à sociedade”.

Em relação ao papel da ciência no planejamento da cultura, por um lado, Skinner nos diz que:

Desde que uma ciência do comportamento está preocupada em demonstrar as consequências de práticas culturais, nós temos alguma razão para crer que tal ciência será uma marca essencial da cultura ou culturas que sobrevivem. A cultura atual que, nesse aspecto, é mais provável de sobreviver é, portanto, aquela na qual os métodos da ciência são mais efetivamente aplicados aos problemas do comportamento humano. (Skinner, 1953/2005, p. 446)

Novamente o autor volta-se à questão da sobrevivência como crivo para a avaliação de práticas culturais. Isso é recorrente em sua obra porque, para Skinner (1971), a sobrevivência da cultura não é um valor que somos livres para escolher, pois, querendo ou não, é por ele que seremos julgados. Ainda assim, ainda paira a dúvida sobre se ciência poderia ser útil na indicação de cursos de ação a serem “planejados” na cultura:

Qualquer um que se comprometa a melhorar práticas culturais através da aplicação de uma análise científica do comportamento humano é suscetível de ser acusado de que a melhoria envolve um juízo de valor para além dos limites da sua ciência, e que ele está exemplificando valores questionáveis, propondo a se intrometer nos assuntos humanos e a violar liberdades humanas. Os próprios cientistas muitas vezes aceitam este argumento padrão da filosofia ocidental, mesmo que isso implique que existe um tipo de sabedoria que é misteriosamente negado a eles, e mesmo os cientistas comportamentais entre eles seriam fortemente pressionados a dar evidências empíricas de tal sabedoria, ou descobrir sua fontes. (Skinner, 1971, p. 36)

Outra questão levantada pelos que se opõem ao planejamento cultural é: como saber se estamos “evoluindo na direção certa”? A isso, Skinner (1969) responde que o

processo de mutação e seleção não requer plano prévio do estado para o qual se encaminha. Ou seja, a evolução de uma cultura não é um processo que depende de deliberação e planejamento humanos para que ocorra: é um processo tão natural quanto é a seleção filogenética e ontogenética, e, posto que inevitavelmente ocorrerá, a tentativa de estabelecer algum tipo de planejamento cultural que busque estabelecer alguma ordem em tal processo é praticamente um imperativo ético.

Se para muitos críticos das ideias de planejamento cultural tal tecnologia poderia resultar em despotismo e tirania, para Skinner (1969/1980), o acaso é o verdadeiro tirano a ser temido. Pois uma vez que a evolução é um processo que independe de deliberação ou planejamento humano, abster-se do planejamento cultural é simplesmente deixar o controle nas mãos do acaso. Se por um lado argumenta-se que a possibilidade de planejamento cultural é perigosa, e que eventualmente poderia resultar em autoritarismo e no extermínio da diversidade (Skinner, 1971), por outro lado, ceder o controle ao acaso não nos dá garantia alguma de que tais consequências não ocorram. Pior que isso: uma vez que o controle não seja planejado, dificilmente poderíamos agir no sentido de evitar ou minimizar eventuais consequências desagradáveis.

A compreensão de que o processo evolutivo das culturas é algo que independe do planejamento humano talvez ajude a compreender o fascínio de Skinner pelo planejamento cultural. Para o autor, uma vez que não é possível interromper o processo de evolução, ao menos deveríamos cuidar para que tal processo não dizime a humanidade, ou seja, tomar as medidas preventivas possíveis para que nosso modo de vida não culmine com o colapso de nossa cultura.

Nesse ínterim, oposições ao planejamento sustentadas por argumentos como “eu posso não gostar do modo de vida planejado para que a cultura sobreviva” são respondidos dessa forma:

Gostamos de um modo de vida na medida em que somos reforçados por ele. Gostamos de um mundo no qual tanto os reforçadores naturais como os sociais sejam abundantes, facilmente obtidos e no qual os estímulos aversivos sejam raros ou facilmente evitados. Entretanto, é infelizmente consequência da dotação genética do homem e do mundo em que vive o fato de as recompensas imediatas serem muitas vezes compensadas pelas punições adiadas. Para maximizar ganhos líquidos, é preciso fazer o que não gostamos de fazer e abrir mão de coisas que gostamos. A cultura não pode mudar esses fatos, mas pode induzir-nos a lidar melhor com eles. De fato, esta é a sua mais importante função. (Skinner, 1969/1980, p. 206)

Se cabe à cultura o estabelecimento do que pode vir a ser reforçador para os indivíduos, ou ao menos a indução de uma melhor maneira de lidar com tais reforçadores, cabe ao planejador cultural avaliar e estabelecer cursos de ação que, ao produzirem recompensas imediatas, não minem a produção de consequências “boas” para a cultura a longo prazo, ou seja, de consequências que garantam sua sobrevivência (Skinner, 1981). E desse ponto de vista, “a ética é, principalmente, uma questão de conflito entre consequências imediatas e remotas” (Skinner, 1987a, p. 6).

Aqui voltamos à questão do papel da ciência diante da tecnologia: cabe à ciência nos dizer o que fazer? Podendo a ciência examinar os fatos de um ponto de vista privilegiado, produzindo um discurso sobre os fatos que seja isento de valores, seria ela capaz de indicar que caminho seguir? E uma vez que o determinismo seja verdadeiro, pode então o planejador cultural estabelecer tudo o quando poderá vir a ser reforçador para os membros de uma cultura?

Questões como essa, que novamente perpassam o debate sobre a crença dos cânones da ciência, evocam reflexões sobre o emprego da tecnologia. Assim como na filosofia observamos a celeuma estabelecida entre os modelos de ciência moderna e pós-moderna, na sociologia podemos observar diferentes perspectivas acerca do progresso tecnológico na contemporaneidade. Para ilustrar uma dessas perspectivas, recorramos às palavras de Hermínio Martins (1996), sociólogo português que discorre sobre o papel da ciência e da tecnologia para a produção de um mundo melhor.

Martins (1996) apresenta duas narrativas sobre o desenvolvimento tecnológico, às quais nomeia narrativa *prometéica* e narrativa *fáustica*. A primeira estaria ligada ao desenvolvimento tecnológico do século XIX, enquanto a segunda seria uma metáfora do pensamento sobre a técnica a partir do século XX. Nas palavras do autor, ambas as narrativas servem como alegorias de duas tradições distintas acerca do domínio humano sobre a natureza:

Abreviadamente, a tradição Prometeica liga o *domínio técnico da natureza* a fins humanos e sobretudo *ao bem humano*, à emancipação da espécie inteira e, em particular, das “classes mais numerosas e pobres” ... A tradição Fáustica esforça-se por desmascarar os argumentos Prometéicos, quer subscrevendo, quer procurando ultrapassar (sem solução clara e inequívoca) o niilismo tecnológico, condição pela qual a técnica não serve qualquer objetivo humano para além de sua própria expressão. (Martins, 1996, pp. 200-201, *itálicos meus*)

Na narrativa prometética, a personagem de referência é a figura mitológica de Prometeu. Segundo a obra de Ésquilo, Prometeu foi um Deus que sempre zelou pelo bem da humanidade. Quando Júpiter, deus de todos os deuses, decidiu subjugar a raça humana à condição de animalidade, Prometeu revoltou-se. Sublevando-se contra Júpiter, roubou uma centelha do fogo divino, e ofereceu-a aos humanos, que então (uma vez dotados da racionalidade, representada pelo fogo) tiveram acesso às ciências e à tecnologia. Como castigo, Prometeu foi acorrentado, e diariamente uma águia lhe devora o fígado, que se reconstitui pela noite, para ser devorado novamente no dia seguinte, para sempre.

A narrativa prometética da tecnociência é enaltecida. Segundo ela, a tecnologia é um produto humano, desenvolvido a partir da racionalidade, e opera sempre em função do bem de todos. A tecnologia é vista como um instrumento a favor da produção de um mundo melhor.

Por outro lado, temos a narrativa fáustica da tecnociência. A personagem folclórica de Fausto foi popularizada pelo romance homônimo de Goethe. O alquimista e médico Fausto era um homem inconformado com as restrições tecnológicas de seu tempo. Por isso, faz um pacto com o demônio Mefistófeles, a quem vende a alma em troca de poderes sobrenaturais. Dotado de uma mente sobre-humana e capaz de feitos incríveis, Fausto se inebriou de uma ambição irrestrita que lhe fez perder o controle sobre seus poderes, culminando em sua própria ruína.

A narrativa fáustica deve ser interpretada como um alerta: uma preocupação com a imperativa necessidade de que as tecnologias desenvolvidas sejam debatidas de um ponto de vista ético. Num mundo em que eventos antes inimagináveis se mostram possíveis, tais como clonagem e inteligência artificial, a negligência do debate ético pode acarretar consequências nefastas, como as que acometeram Fausto.

Apesar de Martins (1996), e outros comentadores de sua obra, como Sibilía (2002), se valerem de exemplos como clonagem e inteligência artificial para referendar seus argumentos acerca das tradições Fáustica e Prometética da tecnociência, não é impossível estender essas metáforas para a análise de outras possibilidades tecnológicas. Nesse contexto, como poderia ser avaliada a proposta tecnológica do *planejamento cultural*?

Aqui chegamos a um ponto nevrálgico: talvez a maneira como a ciência é concebida pelos analistas do comportamento, se *moderna* ou *pós-moderna*, encoraje

diferentes empregos da tecnologia. Se é característica da ciência pós-moderna tratar não apenas de fatos, mas sempre com uma relação de interdependência fatos-valores (Laurenti, 2012), o emprego da tecnologia de planejamento cultural não pode deixar de ser avaliada nesse moldes. Contudo, com o que já foi exposto a respeito do entusiasmo de Skinner em relação à ciência, podemos inferir que Skinner mostra-se mais próximo da tradição da ciência moderna.

Essa discussão no campo da filosofia da ciência parece encontrar paralelo no debate sobre filosofia da técnica oferecido por Martins (1996). Creditar exclusivamente à ciência e à racionalidade os avanços em direção a um mundo melhor parece mais condizente com uma narrativa prometética. Por outro lado, o questionamento em relação a até onde o poder proporcionado pelo avanço tecnológico pode levar a humanidade evoca o alerta da narrativa fáustica da tecnociência. Onde se situaria o pensamento skinneriano nesse contexto?

Como já foram expostos excertos de Skinner que elucidam sua admiração pelas possibilidades da ciência, agora talvez venha a calhar a exposição de alguns contrapontos. Por exemplo, ao mencionar a ideia de planejamento cultural, ainda que admita que a ciência ajude a indicar cursos de ação como mais “efetivos”, Skinner faz a importante ressalva que nenhum deles pode ser justificado em sentido absoluto:

Seria um erro . . . tentar justificá-las [práticas culturais com valor de sobrevivência] em qualquer sentido absoluto. Não há nada fundamentalmente certo na sobrevivência de uma cultura, como não há nada fundamentalmente certo no conjunto de características que define uma espécie. (Skinner, 1971a, p. 550)

A impossibilidade do estabelecimento de justificativas absolutas para que determinadas práticas culturais sejam adotadas indica uma importante limitação da ciência. A ciência pode nos indicar que determinadas práticas provavelmente acarretarão determinadas consequências. Contudo, posto que tal indicação não pode, de maneira alguma, ser justificada em sentido absoluto, talvez não caiba à ciência “nos dizer o que fazer”, mas informar-nos que, para alcançar determinados fins, determinados cursos de ação são os mais indicados.

Esse reconhecimento da limitação da ciência pode parecer trivial, mas talvez seja a salvaguarda contra uma tecnocracia na qual, hipoteticamente, cientistas poderiam reivindicar a si o direito de decidir o que é “bom” ou “ruim” para a sociedade. Pois se cânones da ciência moderna, tais como determinismo absoluto e neutralidade científica,

forem verdadeiros, que argumentos teríamos nós contra uma sociedade absolutamente dominada por tecnocratas, caso tal modelo de sociedade satisfaça a produção do bem capital da ética skinneriana (sobrevivência da cultura)? Talvez seja uma questão de tempo até que a tecnologia permita a produção de uma sociedade nesses moldes.

Mas a limitação da ciência em estabelecer quais práticas culturais tem maior ou menor valor de sobrevivência não é sua única limitação: também com relação aos valores, Skinner reconhece que cientista algum pode tratar de tais questões apelando para absolutos: “Não podemos responder a tais questões [sobre valores] apontando para absolutos. *Não há verdade absoluta em julgamentos de valor.* Ninguém possui esse tipo de verdade e pode responder questões apelando a ela” (Skinner, 1971, p. 547).

Nas palavras de Skinner, aqui talvez mais próximas de uma visão fáustica (e, assim, talvez menos ingênua com relação ao empreendimento científico), a ciência pode atuar como um instrumento que permite ao homem um enorme domínio sobre a natureza, porém, sozinha ela seria incapaz de ditar que caminho a humanidade deveria seguir:

A ciência nos ajuda a decidir entre cursos de ação alternativos tornando consequências passadas eficazes na determinação da conduta futura. *Embora nenhum curso de ação possa ser exclusivamente ditado pela experiência científica*, a existência de qualquer paralelo científico, não importa quão resumido e vago, fará com que seja mais provável que o mais vantajoso dos dois cursos seja o escolhido. *Para aqueles que estão acostumados a avaliar a cultura em termos de princípios absolutos, isto pode parecer inadequado.* Mas parece ser o que de melhor podemos fazer. A experiência formalizada da ciência, somado à *experiência prática do indivíduo em um conjunto complexo de circunstâncias*, oferece a melhor base para uma ação efetiva. (Skinner, 1953/2005, p. 436, itálicos nossos)

À guisa de conclusão, consideramos que talvez as crenças relativas aos cânones da ciência (marcadamente distintos nos modelos de ciência moderna e ciência pós-moderna) possam encorajar diferentes empregos da tecnologia (planejamento cultural, no caso da análise do comportamento) para a “produção de um mundo melhor”. Tal tecnologia pode ser empregada para a criação de mundos diferentes, e até mesmo com “valores” radicalmente diversos.

Se considerarmos a ciência um discurso privilegiado, e nos comprometermos com metanarrativas, como a prometética, em que a ética é vista como uma realização quase inexorável do progresso tecno-científico, então talvez seja uma questão de tempo

até que esse “mundo” se produza. Se, por outro lado, considerarmos que “nossa ética não está pronta: é uma ética por fazer. A solução para construí-la é uma só, tão antiga quanto as culturas: discutir, confrontar, negociar” (Dittrich, 2004, p. 286), talvez a ciência possa vigorar como poderosa ferramenta para a satisfação dos desejos humanos, mas, de modo algum, poderá subjugar a ética. O debate ético, desse ponto de vista, é obrigação eterna, e irreduzível à ciência.

CAPÍTULO 2: ÉTICA NO PRAGMATISMO DE RICHARD RORTY

2.1) Da epistemologia à ética

A obra de Richard Rorty desponta como principal referência do pragmatismo na contemporaneidade. Alguns autores o nomeiam “neopragmatista”, uma vez que a proposta de filosofia por ele desenvolvida apresentaria feições distintas do pragmatismo clássico. Uma delas seria a contumácia do autor em destacar a importância da chamada “virada linguística” para o debate filosófico. Apesar disso, como aponta Ghiraldelli (1999), o próprio Rorty não dá muita importância ao epíteto “neopragmatista”, pois espera que seus esforços sejam vistos mais como uma tentativa de atualização da agenda de interesses da filosofia segundo parâmetros pragmatistas do que uma ruptura com o pragmatismo clássico.

Como aponta Ghiraldelli Jr. (1999), o pragmatismo clássico destacou-se como movimento forte da filosofia estadunidense no fim do século XIX e início do século XX. As obras de Charles Sanders Peirce, William James e John Dewey lançaram as bases do que posteriormente seria rediscutido, ou, para usar um termo comum da obra de Rorty, *redescrito* por Rorty até o início do século XXI. A considerável popularidade do pragmatismo expandiu-se a campos diversos: Charles Sanders Peirce, “homem de laboratório”, defendeu que a verdade de enunciados científicos fosse avaliada em função de seus desdobramentos práticos. William James aplicou o método pragmático para a resolução de problemas clássicos da filosofia e para discutir a relação entre filosofia e religião. John Dewey, talvez o mais popular filósofo de seu tempo, além de importante propagador da teoria pragmatista, destacou-se como pensador do campo pedagógico.

Mas ainda que o conjunto do trabalho desses três autores tenha feito com que o pragmatismo ascendesse como respeitável vertente da filosofia nos Estados Unidos no início do século XX, esse sucesso seria breve. Com a Segunda Guerra e o exílio de vários professores e pesquisadores europeus nos Estados Unidos, boa parte dos departamentos de filosofia das principais universidades americanas foi tomada por imigrantes, dentre os quais se destacavam integrantes do chamado “Círculo de Viena”, expoentes do Positivismo Lógico. Esse fato redefiniu os interesses de pesquisa, elegeu a

epistemologia como vertente central da filosofia àquela época, e ofuscou a vertente pragmatista, que só seria recuperada anos mais tarde (Ghiraldelli Jr., 1999)

Acerca dessa guinada encabeçada pelos positivistas, Ghiraldelli Jr. (1999, p. 26) conta que “os positivistas lógicos privilegiaram a ciência natural, e quiseram fazer filosofia de maneira científica, ou seja, como uma atividade segura que se funda em algo imutável, algo para além das contingências, para além da história”. A atividade filosófica, segundo as pretensões do modelo de filosofia analítica proposta pelos positivistas lógicos, era uma atividade cuja função era representação da natureza tal como ela é. A visão da filosofia como empreendimento fundado em algo “imutável” é consequência da crença na possibilidade de um conhecimento capaz de alcançar com precisão o mundo real.

Foi só com a publicação de “A filosofia e o espelho da natureza” (Rorty, 1979), décadas mais tarde, que o pragmatismo voltou à baila do debate científico-filosófico. Nesse livro, o autor, Richard Rorty, se dedica a uma análise sistemática das noções de “mente”, “conhecimento” e “filosofia”, noções essas imprescindíveis à filosofia analítica desenvolvida naquela época, para a qual o problema seminal da filosofia reside na possibilidade humana de conhecimento do mundo. Segundo essa vertente filosófica, “conhecer é representar acuradamente o que está fora da mente; assim, compreender a possibilidade e natureza do conhecimento é compreender o modo pelo qual a mente é capaz de construir tais representações” (Rorty, 1979, p. 3). O problema epistemológico, portanto, seria anterior a qualquer outro, posto que qualquer elucubração filosófica, seja ética, estética ou política, dependeria primeiramente da possibilidade humana do conhecimento como representação do mundo.

Segundo Rorty, o objetivo central de “A filosofia e o espelho da natureza” é “minar a confiança do leitor na mente como algo sobre o qual se deveria ter uma visão ‘filosófica’, no conhecimento como algo sobre o qual deveria haver uma ‘teoria’ e que tem ‘fundamentos’, e na filosofia como esta foi concebida desde Kant” (Rorty, 1979, p. 7). Logo na introdução da obra, Rorty deixa transparecer sua perspectiva, segundo a qual a ideia de representação da realidade nada mais é do que um epíteto dispensado às ideias que melhor nos auxiliam na resolução de problemas práticos, ao afirmar que “a noção de representação acurada é simplesmente um cumprimento automático e vazio que prestamos àquelas crenças que têm sucesso em ajudar-nos a fazer o que desejamos fazer” (Rorty, 1979, p. 10).

A insistência de Rorty em discutir a metáfora da mente como espelho da natureza justifica-se porque, segundo ele, é ela que subsidia as esperanças de um conhecimento acurado sobre o mundo real:

São as imagens, mais que as proposições, as metáforas mais que as afirmações, que determinam a maior parte de nossas convicções filosóficas. A imagem que mantém cativa a filosofia tradicional é a da mente como um grande espelho, contendo variadas representações – algumas exatas, outras não – e capaz de ser estudado por meio de métodos puros, não-empíricos. Sem a noção da mente como espelho, a noção de conhecimento como exatidão de representação não se teria sugerido. (Rorty, 1979, p. 12)

Ao encerrar a primeira parte do livro, que dedica à análise da ideia de mente, o autor afirma (Rorty, 1979, p. 125) que “a não ser que estejamos querendo reanimar o uso algo desajeitado e inconsciente, no século XVII, da noção aristotélica de ‘substância’, não devemos dar sentido à noção de dois reinos ontológicos – o mental e o físico.” Noutras palavras: estendendo o método pragmático à análise da problemática sobre a ideia da mente como detentora de uma “essência especular”, Rorty não vê sentido em inquéritos metafísicos sobre a “natureza” ou o “estatuto ontológico” do que se chama de “mente”.

Disso decorrem as conclusões que ele delineia a partir da segunda parte da obra, dedicada ao tema do “conhecimento”, que é assim apresentada:

A parte II desse livro tenta dissolver a visão moderna do problema da razão – a noção de que há um problema a respeito da possibilidade ou extensão da representação acurada que é o objeto de uma disciplina chamada “epistemologia”. À medida que sucede, essa tentativa nos liberta da noção de conhecimento como uma combinação de representações em um Espelho da Natureza, e assim reforça a afirmação da parte I de que podemos passar sem a noção de nossa Essência Especular. Se o conhecimento não é uma questão de precisão de representações, em qualquer sentido a não ser o mais trivial e não-problemático, então não precisamos de espelho interno, e assim não há nenhum mistério concernindo à relação desse espelho com nossas partes mais grosseiras. (Rorty, 1979, p.126)

Ou seja, uma vez que admitimos a possibilidade de prescindir da noção de mente como espelho, também admitimos que 1) podemos prescindir da ideia de que a tarefa da epistemologia é a de estudar como funciona tal espelho, e em que sentido poderia garantir uma representação fiel do “mundo lá fora”, e que 2) o chamado problema mente-corpo, problema da relação da mente com nossas “partes mais grosseiras”, talvez

não passe de um pseudoproblema, uma vez que é erigido sobre bases metafísicas dissolvidas pelo método pragmático.

As discussões sobre “mente” e “conhecimento” desenvolvidas na primeira parte servem como prolegômenos para as conclusões apresentadas na terceira e última parte de “A filosofia e o espelho da natureza”. Nesse ponto da obra, Rorty tece considerações sobre o que ele acredita ser o papel da filosofia. Duas dessas considerações merecem destaque: 1) a crítica à noção de “discursos privilegiados”, e 2) a proposta da substituição do que chama de “filosofia sistemática” pela noção de “filosofia edificante”.

Como comenta Tourinho,

ao criticar qualquer tentativa de construção de uma matriz contra a qual todo tipo de discurso devesse ser julgado, o pragmatismo de Rorty assume a forma de uma crítica à noção de “discursos privilegiados”. Isso significa a tese de que nenhum tipo de discurso tem valor superior diante dos demais em razão de incorporar princípios epistemológicos, lógicos ou linguísticos. Ou seja, nenhum discurso é superior em razão de sua própria natureza. ... A crítica de Rorty à noção de discursos privilegiados não significa que a cultura atribua ou deva atribuir o mesmo valor a diferentes tipos de discurso (por exemplo, o científico e o teológico). Ela reconhece que a cultura efetua uma valorização diferenciada dos diferentes tipos de enunciados e que esta valorização atende às necessidades humanas. O que Rorty sustenta é que tal valorização se pauta por critérios historicamente determinados e que pertencem ao campo do diálogo, da conversação, e não a instâncias transcendentais. (Tourinho, 1994, p. 89)

Assim, a argumentação de Rorty em contraposição às empreitadas que reclamam uma cláusula de privilégio para o discurso filosófico se sustenta por meio da evidenciação de algumas consequências práticas de determinados posicionamentos epistemológicos. Pois, para ele, uma vez que estejamos dispostos a considerar o “conhecimento mais como uma questão de conversação e prática social do que como uma tentativa de espelhar a natureza, é pouco provável que venhamos a considerar uma metaprática como crítica de todas as formas possíveis de prática social” (Rorty, 1979, p. 171).

Destarte, prescindir de noções arraigadas na filosofia tradicional, tais como a da mente como espelho e a do conhecimento como resultante de uma “imagética especular” da realidade, constitui uma atitude capaz de prevenir eventuais atitudes de

subjugação dos inúmeros discursos possíveis sobre o mundo ao discurso científico-filosófico.

Na esteira da crítica à ideia de discurso privilegiado, Rorty apresenta no último capítulo do livro, denominado “filosofia sem espelhos”, uma concepção alternativa de filosofia, que chama de “filosofia edificante”. Para ele, o objetivo da filosofia jamais deveria ser o desenvolvimento de inquéritos sobre a realidade que possam revelar de uma vez por todas a verdade sobre sua natureza última (tal concepção é denominada pelo autor de “filosofia sistemática”). A filosofia deve, por outro lado, garantir que os inúmeros discursos coexistam eternamente.

O termo “filosofia sem espelhos” justifica-se na medida em que deveríamos “retirar completamente as metáforas visuais, e particularmente as especulares, de nossa fala. Para fazer isso temos que compreender a fala não só como a não exteriorização de representações internas, mas como não sendo absolutamente uma representação.” (Rorty, 1979, p. 371). A filosofia edificante, prescindindo da metáfora do espelho da natureza, constitui-se de uma filosofia da criação e da redescritção, e não da descoberta e da revelação de essências.

Nas palavras dele:

A meta da filosofia edificante é antes manter a conversação fluindo que encontrar a verdade objetiva. Tal verdade, na visão que advogo, é o resultado normal do discurso normal. A filosofia edificante não é apenas anormal, mas reativa, tendo sentido *apenas* como um protesto contra tentativas de encerrar a conversação com proposta de comensuração universal através de hipostasiação de algum conjunto privilegiado de descrições. O congelamento resultante da cultura seria, aos olhos dos filósofos edificantes, a desumanização dos seres humanos. (Rorty, 1979, p. 377, *itálico meu*)

Alguns apontamentos sobre os requisitos e as potencialidades da filosofia edificante são oferecidos. Por exemplo, considerando que “a educação tem que partir da aculturação”, Rorty (1979, p. 365) pondera que é necessário que tenhamos clareza das descrições oferecidas por nossa própria cultura (que tenhamos, por exemplo, contato com os conceitos e descobertas das ciências naturais), para que então possamos esboçar nossas próprias redescritções. Desse modo, é possível que eventualmente venhamos a prescindir da ideia de que o conhecimento depende de estabelecer um contato íntimo com a realidade, “mas só nos poderemos nos permitir isso após ter passado através de estágios de implícita, e depois explícita e autoconsciente conformidade às normas dos

discursos que são enunciados em torno de nós” (Rorty, 1979, p. 365). Ou seja, a apropriação dos conceitos e teorias já desenvolvidos pela cultura da qual cada indivíduo faz parte é imprescindível para que tal indivíduo seja capaz de se engajar numa atividade hermenêutica, interpretando as descrições correntes, questionando-as e, então, edificando suas novas e próprias descrições.

É importante ter clareza que a aculturação é considerada por Rorty um preâmbulo necessário ao engajamento dos indivíduos em estratégias redescritivas. Isso se mostra pertinente com o pensamento do autor se considerarmos que tal engajamento é mais razoável do ponto de vista da filosofia edificante que da filosofia sistemática, pois “ver a meta da filosofia como a verdade – ou seja, a verdade sobre os termos que proporcionam a comensuração última para todas as inquições e atividades humanas – é ver os seres humanos antes como objetos que como sujeitos” (Rorty, 1979, p. 378).

O erro da filosofia sistemática é tentar responder perguntas como “Que devemos fazer conosco agora que conhecemos as leis de nosso próprio comportamento?” apelando a um suposto domínio privilegiado de conhecimento: a isso ele chama de “má fé do filósofo”. Questões desse gênero não podem recorrer para nada além do humano, ou seja, para além dos processos de conversação, para serem justificadas. Assim, qualquer forma de conhecimento, para Rorty, deveria necessariamente ser concebida como um “direito de crer”, não cerceado por critérios de verdade ancorados numa suposta realidade objetiva, mas baseado nos infundáveis processos conversacionais estabelecidos entre diferentes seres humanos:

Se encararmos o conhecer não como tendo uma essência a ser descrita por cientistas ou filósofos, mas antes como um direito, pelos padrões correntes, de acreditar, então estaremos bem no caminho de ver a conversação como o contexto último dentro do qual o conhecimento deve ser compreendido. (Rorty, 1979, p. 389)

O prolongado discurso de Rorty sobre questões que aparentam um caráter estritamente epistemológico começa, então, a apresentar feições distintivas do terreno da ética. A tímida guinada à ética esboçada nos momentos finais de “A filosofia e o espelho da natureza” merece ser realçada, pois ajuda-nos a compreender discursos posteriores do autor, em que fica mais claro porque, de seu posto de vista, fenômenos estudados pela ética e pela ciência *não* devem ser considerados como pertencentes a mundos distintos.

Reconhecendo que a ideia de subordinar a noção de “verdade” à noção de “edificação” facilmente desperta acusações de que os pragmatistas são relativistas, Rorty (1979) delineia a resposta pragmática a tais acusações. Para os pragmatistas, uma vez que teorias incompatíveis satisfizessem igualmente os critérios de verdade estabelecidos por filósofos, a melhor solução não seria definir parâmetros ainda mais rigorosos para que alguma das teorias conflitantes se mostrasse como a verdadeira. Dever-se-ia, por outro lado, simplesmente abandonar as esperanças de que hajam critérios de verdade absoluta capazes de “filtrar” uma teoria como fiel representante do real.

A conclusão dos pragmatistas é, portanto, a seguinte:

A moral a extrair, dizem eles, não é que tenham oferecido análises inadequadas do “verdadeiro”, mas que há alguns termos – por exemplo, “a teoria verdadeira”, “a coisa certa a fazer” – que, intuitiva e gramaticalmente são singulares, mas para os quais não pode ser dado nenhum conjunto de condições necessárias e suficientes que isolem um referente único. Esse fato, dizem eles, não deveria surpreender. Ninguém pensa que há condições necessárias e suficientes que isolem, por exemplo, o referente único de “a melhor coisa que ela poderia ter feito ao encontrar-se naquela situação tão embaraçosa”, embora possam ser dadas condições plausíveis que encurtem uma lista de candidatos competidores incompatíveis. Por que deveria ser diferente para os referentes de “o que ela deveria ter feito naquele desagradável dilema moral”, ou “a Boa Vida para o homem”, ou “de que é feito o mundo realmente?” (Rorty, 1979, pp. 373-374)

Dessas considerações, importantes ilações podem ser derivadas para o debate no campo da ética. A primeira delas refere-se à consideração do abandono das metáforas especulares e aceitação da ideia de “filosofia edificante” como atitudes cruciais para o desenvolvimento humano. A segunda delas se refere às consequências éticas da renúncia em conceber a filosofia como alcance de verdades objetivas: tal renúncia, ainda que não culmine num relativismo ético irrestrito, inevitavelmente leva à consideração de uma ética sem absolutos.

Para que se torne mais clara a ilação de que uma filosofia não-especular acarreta uma ética sem absolutos, é imprescindível que primeiro reconheçamos dois aspectos distintos da filosofia edificante. O primeiro deles refere-se a que tal filosofia concebe a conversação, e não a realidade, como cenário último na produção de qualquer tipo de conhecimento. O segundo deriva do fato de que a filosofia edificante concebe o ser

humano necessariamente como um sujeito ativo, cujo processo de conhecer dá-se pelo modo como esse *lida com*, e não como *descobre*, a realidade.

Quaisquer sentenças ou teorias só podem ser avaliadas em função de sua adequação aos processos de conversação entre seres humanos. Por isso Rorty (1979, p. 374-375) afirma que “procurar por um modo de tornar desnecessária a redescritção ulterior encontrando um modo de reduzir a uma todas as descrições *possíveis*” do mundo seria uma tentativa de negar a humanidade. Desse ponto de vista, é inerente ao desenvolvimento humano o contínuo e infundável estabelecimento de novas descrições, posto que é esse o único cenário perante o qual qualquer discurso sobre o mundo, seja epistemológico ou ético, pode ser compreendido.

Mas se por um lado parece esclarecido porque a “filosofia sem espelho” de Rorty leva-o a uma “ética sem princípios”, resta agora analisar as características de tal proposta de ética. Em que uma “ética sem princípios” consiste especificamente? Como seria um mundo guiado por tal ética? Em que sentido ela pode ser mais defensável que uma ética de princípios absolutos? O relativismo decorrente do abandono de normas absolutas *per se* não inviabiliza a possibilidade de qualquer discurso ético? Noutras palavras, “ética sem princípios” não é o mesmo que “caos moral”?

2.2) Uma filosofia da contingência, da ironia e da solidariedade

Para que se possa compreender a possibilidade de uma “ética sem princípios”, é interessante que, antes disso, se compreenda a abordagem esboçada por Rorty acerca de alguns outros temas afins. Como já assinalado, uma filosofia sem espelhos abre mão da ideia iluminista, radicalizada no positivismo lógico, de que o conhecimento científico-filosófico seria capaz de guiar-nos às essências para além das aparências. Com isso, uma proposta de ética derivada de tal vertente não se poderia ancorar na ideia de que a racionalidade humana seria a chave para a realização de um mundo moralmente melhor. Se um maior domínio sobre o discurso filosófico tradicional não garante progresso moral, em que, então, poderia se basear uma ética sem princípios?

Recorrendo à segunda obra de grande impacto de Rorty, “Contingência, ironia e solidariedade”, talvez possamos encontrar algumas pistas interessantes que nos permitam sondar a questão. O livro divide-se em três grandes eixos, dedicados a uma análise detalhada de cada um dos termos que compõem seu título. Nele, Rorty

desenvolve uma delongada argumentação no qual esclarece seu projeto filosófico para além de preocupações epistemológicas, como foi o caso de a maior parte de “A Filosofia e o espelho da natureza”. Aqui, a proposta do autor se expande a terrenos outros, desde a noção de justiça até o papel da arte para o desenvolvimento humano, dos quais é possível extrair relevantes reflexões para o debate no campo da ética.

Na primeira parte da obra, denominada “Contingência”, o capítulo inicial é dedicado à contingência da *linguagem*. Rorty (1989) crê que os heróis da Revolução Francesa e os poetas românticos deixaram um legado que pôs em cheque as convicções de que a verdade seria *descoberta* em vez de *produzida*. Ambas as tendências se entrelaçaram ao longo dos tempos, e culminaram numa cisão interna na filosofia. Conforme Rorty (1989, p. 3), enquanto alguns “filósofos consideram que a ciência é a atividade humana paradigmática e insistem que a ciência natural descobre a verdade em vez de criá-la”, outros, “percebendo que o mundo descrito pelas ciências não ensina nenhuma lição moral e não oferece conforto espiritual, concluíram que a ciência não passa de uma serva da tecnologia.”

Essa celeuma no campo filosófico indica uma diferença avaliativa em relação às inúmeras linguagens erigidas sobre o mundo: se para um grupo de filósofos tais linguagens deveriam ser avaliadas segundo sua capacidade de representar o real, para outros, elas deveriam ser avaliadas segundo sua utilidade para o alcance de determinados fins. Na visão dos filósofos herdeiros do legado romântico-revolucionário, “grandes cientistas inventam descrições do mundo que são úteis para o objetivo de prever e controlar o que acontece, assim como os poetas e os pensadores políticos inventam outras descrições do mundo para outros fins” (Rorty, 1989, p. 6)

Quando se trata de criticar a ideia de que podem existir discursos privilegiados sobre o mundo, Rorty (1979; 1989) chega a ser repetitivo, mas tal tendência é justificável na medida em que se mostra seminal a toda sua proposta sobre a contingência da linguagem. Para ele, “o mundo não fala. Só nós o fazemos. O mundo, depois de nos programarmos com uma linguagem, pode fazer-nos sustentar convicções, mas não pode propor uma linguagem para falarmos.” (Rorty, 1989, p. 6). Se admitirmos, com Rorty, que apenas demais seres humanos podem “propor” uma linguagem para falarmos, conceberemos mais facilmente a ideia de que a linguagem é *construída*, em vez de *descoberta*. Mais que isso: a linguagem é *construída contingentemente* nos processos conversacionais estabelecidos entre homens e mulheres.

A consideração da linguagem como construção é passo fundamental para o engajamento na estratégia proposta por Rorty para a transformação do mundo: a *redescricao*. Tal processo é a mais preciosa joia da herança romântico-revolucionária, posto que “qualquer coisa podia ser levada a parecer boa ou má, importante ou sem importância, útil ou inútil, ao ser redescrita” (Rorty, 1989, p. 73). O estatuto contingencial da linguagem é que permite aos processos redescritivos a função de valorar as coisas como verdadeiras ou falsas, boas ou ruins, posto que o significado depende de *conversação*, e não de *representação*.

Recorrendo a Nietzsche e Davidson, Rorty intercede a favor da ideia (nietzschiana) de que a verdade é um “exército de metáforas”, e concorda com a posição davidsoniana, segundo a qual:

jogar uma metáfora numa conversa é como interrompê-la de chofre, por tempo suficiente para fazer uma careta, ou tirar uma fotografia do bolso e exibi-la, ou apontar para uma faceta nos arredores, ou esbofetear o rosto do interlocutor, ou dar-lhe um beijo. Jogar uma metáfora num texto é como usar itálicos, ilustrações, ou pontuações, ou diagramações esquisitas. (Rorty, 1989, pp. 18)

Assim, no processo redescritivo, o que está em jogo não é o emprego da linguagem enquanto meio ou ferramenta para a transmissão de informações, mas sim da produção de efeitos no interlocutor. A sucessão de metáforas desenvolvidas ao longo da história do conhecimento humano não indica uma progressão em direção a informações verdadeiras sobre o mundo. Por outro lado, discursos sobre o mundo são considerados mais ou menos verdadeiros a depender do efeito das metáforas produzidas em novos jogos de linguagem.

Rorty (1989, p. 20) diz que “a concepção da história humana como uma história de metáforas sucessivas nos permitiria ver o poeta – no sentido genérico de criador de palavras novas, de moldador de novas linguagens – como a vanguarda da espécie”. Criar novas palavras, moldar novas linguagens, propor metáforas, enfim, *redescrever* é a possibilidade aberta pela contingência da linguagem que, segundo o autor, pode ser a chave para a transformação do mundo. Mas como se daria tal transformação?

Um caminho inicial apontado por Rorty refere-se a que a mudança de vocabulário provocada pela contingência da linguagem pode levar a uma nova concepção sobre a identidade do ser humano. Não há algo como uma “essência humana”: a identidade humana, tal qual a linguagem, é contingente. Nesse sentido, o

poeta é considerado por Rorty como o herói maior da redescritção, dada a sua imensa capacidade de autocriação por meio de novas linguagens e metáforas. A atividade poética, por sua natureza fundamentalmente redescritiva e metafórica, é importante ferramenta de transformação do mundo:

A vitória final da poesia em sua antiga luta com a filosofia - a vitória final das metáforas da autocriação sobre as metáforas da descoberta - consistiria em nos reconciliarmos com a ideia de que esse é o único tipo de poder que podemos ter esperança de exercer sobre o mundo. É que essa seria a abjuração final da ideia de que a verdade, e não só o poder e a dor, pode ser encontrada “lá fora”. (Rorty, 1989, p. 40)

Assim como a verdade é uma questão de construção, e não de descoberta do real, assim também é a identidade: prescindindo da noção de que há algo de essencial e comum a todos os seres humanos, podemos finalmente admitir a possibilidade de que a identidade é contingente. Pois “o processo de vir a conhecer a si mesmo, de confrontar as próprias contingências, rastrear as próprias causas, é idêntico ao processo de inventar novas linguagens – isto é, de elaborar novas metáforas” (Rorty, 1989, p. 27).

Não havendo uma “essência humana”, o processo de autoconhecimento deve ser compreendido como um processo de “autocriação”, pois, desse ponto de vista, conhecer-se implica redescrever-se. Se o reconhecimento da contingência da linguagem nos permite conceber o processo de redescritção, o reconhecimento da contingência da identidade permite-nos que lancemos mão dos jogos de linguagem para recriarmos a nós mesmos.

Mas como seria um mundo no qual vingassem as ideias de linguagem e identidade como contingenciais? Segundo Rorty (1989), apenas uma sociedade democrática e liberal poderia oportunizar a emergência de tais ideias. Não obstante, ainda hoje nas democracias liberais o vocabulário tradicional, que rechaça a noção de contingência, é bastante popular. Para ele, a mudança desse vocabulário é a chave para a preservação e progresso dessas sociedades:

o vocabulário do racionalismo iluminista, apesar de ter sido essencial nos primórdios da democracia liberal, tornou-se um empecilho à preservação e ao progresso das sociedades democráticas ... o vocabulário que esbocei nos dois primeiros capítulos, que gira em torno de ideias de metáfora e autocriação e não de verdade, racionalidade e obrigação moral, presta-se melhor para esse fim. (Rorty, 1989, p. 44)

Numa sociedade genuinamente liberal, a abolição de vocábulos como “verdade”, “racionalidade” e “obrigação moral” em seus sentidos mais tradicionais é desejável, porque tal abolição é a única esperança de não restringir o livre trânsito de discursos, e de não subjugar-los ao crivo de um único discurso privilegiado. Dessa perspectiva, na resolução de qualquer impasse, seja ele relacionado a qualquer assunto, há “tantas maneiras de sair do impasse quantos são os assuntos da conversa” (Rorty, 1989).

Mas talvez o próprio impasse entre os diferentes discursos já seja uma característica da não realização completa de uma sociedade liberal. Uma das maneiras de chegar ao fim de um suposto impasse seria fazendo um apelo à ética, e sobre tal fim é afirmado que

se pode chegar a ele pelo ponto de vista de uma ética da bondade, e perguntar se a crueldade e a injustiça diminuirão, caso todos paremos de nos preocupar com a “verdade absoluta”, ou se, ao contrário, só essas preocupações mantêm nosso caráter firme o bastante para defendermos os fracos contra os fortes. Ou podemos – de maneira infrutífera, a meu ver – chegar a ele por meio da antropologia e perguntando se existem “universais culturais”, ou pela psicologia e perguntando se existem universais psicológicos. Em virtude dessa pluralidade infinita de pontos de vista, desse vasto número de maneiras de abordar a questão pelos lados e tentar sobrepujar o adversário, nunca existe, na prática, impasse algum.

Só teríamos um impasse real e prático, em vez de artificial e teórico, se alguns temas e alguns jogos de linguagem fossem tabus – se houvesse uma concordância geral, numa sociedade, em que certas perguntas são *sempre* pertinentes, em que certas perguntas têm prioridade sobre outras, em que há uma ordem de discussão fixa e em que os movimentos pelos flancos não são permitidos. Esse seria justamente o tipo de sociedade que os liberais tentam evitar – uma sociedade em que a “lógica” dominaria e a “retórica” seria proibida por lei. (Rorty, 1989, p. 51)

A inexistência de impasses práticos entre jogos de linguagem é reflexo da consideração de que não há como avaliar discursos a não ser em função de sua capacidade de satisfação de desejos. Deve haver liberdade para a existência dos mais diversos jogos linguísticos sobre um mesmo fenômeno, pois a sociedade liberal ideal seria aquela “cujos ideais podem ser realizados mais pela persuasão do que pela força, mais pela reforma do que pela revolução, pelos encontros livres e francos das práticas linguísticas e outras práticas atuais com sugestões de novas práticas” (Rorty, 1989, p. 60). Noutras palavras, sociedade liberal ideal seria “aquela que não tem nenhum objetivo senão a liberdade” (Rorty, 1989, p. 116). É por isso que o cidadão de tal

sociedade seria aquele que vê o poeta, exímio redescritor, como principal fundador e mantenedor dessa sociedade. A cultura liberal de tal sociedade “necessita mais de uma autodescrição aprimorada do que de um conjunto de fundamentos” (Rorty, 1989).

É na segunda parte do livro que Rorty descreve o cidadão ideal de tal sociedade: o “ironista liberal”. Essa pessoa seria alguém que para Rorty (1989), lidaria com uma maneira diferente do senso comum com seu “vocabulário final”. O “vocabulário final” de uma pessoa nada mais é que o conjunto de palavras com as quais ela narra a história da própria vida, com o que elabora elogios e insultos, com que justifica os seus atos e as suas crenças, com que formula suas dúvidas e esperanças etc. Em outras palavras, trata-se do conjunto de vocábulos dos quais cada pessoa se vale ao falar sobre si própria e/ou sobre o mundo.

Pela definição de Rorty, a ideia do ironista está intimamente ligada ao modo como se lida com tal “vocabulário final”, pois ironista é aquele que satisfaz três condições:

(1) tem dúvidas radicais e contínuas sobre o vocabulário final que usa atualmente, por ter sido marcado por outros vocabulários, vocabulários tomados como finais por pessoas ou livros com que ele deparou; (2) percebe que a argumentação enunciada em seu vocabulário atual não consegue corroborar nem desfazer essas dúvidas; (3) na medida em que filosofa sobre a sua situação, essa pessoa não acha que seu vocabulário esteja mais próximo da realidade do que outros, que esteja em contato com uma forma que não seja ele mesmo. Os ironistas que se inclinam a filosofar veem a escolha entre vocabulários como uma escolha que não é feita dentro de um metavocabulário neutro e universal, nem tampouco por uma tentativa de lutar para superar as aparências e chegar ao real, mas simplesmente como jogar o novo contra o velho. (Rorty, 1989, p. 73)

Desse modo, a atitude ironista é caracterizada mais por suspeição que por certezas: a suspeição acerca da adequabilidade do vocabulário que empregamos é marca distintiva do ironista. A ironia, como Rorty (1989) a compreende, subleva-se contra a noção de que discursos como o filosófico ou científico, na medida em que se dizem “explicativos” de determinados fenômenos, nos levariam a algo “para além das aparências”. Toda forma de redescrição nada mais é que a substituição de uma gama de vocábulos por outros, em que a nova deve se impor não como verdade incontestável, mas como um vocabulário que, de uma maneira ou outra, é melhor auxiliar para a satisfação de certos anseios.

Rorty (1989, p. 76) afirma que a ironia é o inverso do senso comum, pois o senso comum “é o lema dos que, sem nenhum embaraço, descrevem tudo que é importante em termos do vocabulário final a que eles e aqueles que os cercam estão acostumados”. O ironista é aquele que, por reconhecer a contingência da linguagem e a contingência da identidade, não titubeia em admitir a impossibilidade de alcançar um vocabulário final universal.

Mais que ironista, o indivíduo da sociedade utópica de Rorty (1989) deveria ser um liberal: alguém disposto a considerar que a crueldade é a pior coisa que se pode fazer. Também é característica do ironismo o afastamento da tradicional cisão entre público e privado: a construção da privacidade depende de redescrição, mas tal redescrição sempre opera com um vocabulário compartilhado publicamente: “A ironia parece ser uma questão intrinsecamente privada. Por minha definição, o ironista não pode arranjar-se sem o contraste entre o vocabulário final que herdou e aquele que tenta criar para si mesmo.” (Rorty, 1989, p. 87).

Contudo, isso poderia encorajar a crença de que todo ironista não deveria se interessar por um bem público como a liberdade: “é tentador inferir que os ironistas são naturalmente antiliberais” (Rorty, 1989, p. 89). Mas a isso Rorty replica indicando o papel da arte, especificamente da literatura, na promoção de uma sensibilidade em relação às demais pessoas. Isso garantiria que os vocabulários produzidos na autocriação privada englobem também as esperanças compartilhadas na esfera pública. Conforme Rorty (1989), uma vez que tal sensibilidade seja produzida, o desejo maior do ironista liberal seria que as “probabilidades de sermos bons” sejam “ampliadas pela redescrição”. E por isso ele pondera que “o reconhecimento de uma suscetibilidade comum à humilhação é o único vínculo social necessário.”

A capacidade imaginativa, mais que uma “sabedoria transcendental”, talvez seja a virtude mais desejável no âmbito de uma sociedade ironista e liberal utópica. Reconhecer a identidade de si mesmo e a identidade dos outros, bem como a linguagem com a qual operam, como produtos *contingenciais* exige esforço imaginativo, e por isso o ironista liberal “precisa de toda a familiaridade imaginativa possível com vocabulários finais alternativos, não só para sua própria edificação, mas para compreender a humilhação real e potencial das pessoas que usam esses vocabulários finais” (Rorty, 1989, p. 92).

A vertente metafísica defensora de que “seres humanos são mais do que redes de crenças e desejos” não encontra salvaguarda no ironismo. A ironia constitui-se

justamente da negação da possibilidade de que haja uma essência, um “cerne humano”, comum a todos nós. Esse tópico é relevante para a compreensão da proposta ética de Rorty porque do prescindir da ideia de essência humana decorre a conclusão de que a ética não pode estabelecer égides compartilhadas por toda a humanidade.

Conforme o autor, “a ética universalista parece incompatível com o ironismo, pelo simples fato de que é difícil imaginar a enunciação de tal ética sem uma doutrina sobre a natureza do Homem. Esse apelo à essência real é a antítese do ironismo.” (Rorty, 1989, p. 88).

Sendo impossível uma ética universal, capaz de estabelecer princípios apropriados para proteger uma suposta essência humana independentemente das circunstâncias locais (por isso, não-contingencial), a ética derivada da proposta de Rorty só pode ser uma ética sem princípios, ou, pelo menos, princípios universais. Essa ética deveria ser norteadada pela admissão de que o único aspecto comum aos seres humanos é a capacidade de sentir dor, e por isso Rorty (1989) acredita que a arte, especificamente a literatura, tem um papel fundamental. A capacidade imaginativa e redescritiva dos poetas e romancistas, por ser capaz de ampliar a percepção sobre o sofrimento alheio, deveria ser considerada pelos filósofos como ferramenta útil para a criação de uma sociedade moralmente melhor.

Finalmente, Rorty esboça considerações sobre *crueledade* e *solidariedade*. Ao tratar do tema da crueldade, Rorty analisa como obras literárias como as de Vladimir Nabokov e George Orwell despontam como exemplos primorosos de escritos capazes de ampliar a sensibilidade dos leitores em relação à dor e à humilhação alheia. Para Rorty, o efeito produzido pelos escritos desses autores seria mais eficaz na promoção de uma sensibilidade positiva ao estranho do que estratégias que apelam à ideia metafísica de humanidade ou à de “essência humana”.

Ao discorrer sobre a solidariedade humana, Rorty (1989, p. 191) defende que devemos procurar expandir ao máximo que for possível o nosso “sentimento de nós”, pois “nosso sentimento de solidariedade atinge sua intensidade máxima quando aqueles com quem nos solidarizamos são vistos como ‘um de nós’”. Para isso, a atitude ironista e liberal, viabilizada pela noção de linguagem e identidade contingenciais, é fundamental, posto que a produção de um novo vocabulário, encorajada pelos esforços literários de nos tornar mais sensíveis ao outro estranho, é o caminho mais efetivo a ser seguido. Disso tudo, Rorty conclui que:

devemos estar atentos às pessoas marginalizadas – às pessoas em quem ainda pensamos, instintivamente, como “eles”, em vez de “nós”. Devemos tentar observar nossas semelhanças com elas. A maneira correta de interpretar o lema é entendê-lo como nos exortando a *criar* um sentido mais expansivo de solidariedade do que o que temos atualmente. A maneira errada é achar que ele nos exorta a reconhecer essa solidariedade como algo que existiria antes de nosso reconhecimento dela. (Rorty, 1989, p. 196)

2.3) Esperança *versus* Conhecimento: por uma ética sem princípios

Do ponto de vista do pragmatismo de Rorty, o reconhecimento do caráter contingencial da linguagem e da identidade é crucial para a atitude do ironista liberal que, por meio de processos redescritivos, busca produzir um mundo mais solidário. Poetas e romancistas são vistos por Rorty como heróis, dada sua capacidade criativa e sua sensibilidade diante da crueldade. As redescritões oferecidas por esses artistas são um empreendimento ético na medida em que sua obra, sensível à crueldade existente no mundo, é importante promotor de uma expansão do nosso sentimento de “nós”, o que eventualmente contribui para a não realização de tal crueldade.

A noção de contingência, tão cara à Rorty, é seminal à sua interpretação de diversos aspectos descritos em seus “Philosophical papers”, como justiça, racionalidade e política cultural. No que se refere à ética não é diferente: uma ética pragmatista é uma ética da contingência. Para explorar a concepção de Rorty sobre ética e temas a ela diretamente relacionados, a exemplo das noções de prudência e moralidade, recorramos a algumas elucubrações desenvolvidas nos textos da coletânea “Filosofia e Esperança Social” (Rorty, 1999).

Na parte II dessa obra, intitulada “Esperança no lugar de conhecimento: uma versão do pragmatismo”, o autor discorre sobre duas consequências do pragmatismo que são decisivas para o desenvolvimento do que ele chama de “ética sem princípios”. Tais consequências se referem à teoria de verdade pragmatista e do antiessencialismo, característica distintiva de sua filosofia.

Uma melhor compreensão da posição dos pragmatistas poderia ser alcançada, segundo Rorty (1999, p. 24), se pensássemos neles como aqueles que buscam substituir algumas distinções tradicionais da filosofia sistemática pela distinção entre passado e futuro. A mais importante das distinções tradicionais a ser substituída é entre aparência e realidade. Outras importantes distinções desse contexto são aquelas estabelecidas

entre o absoluto e o relativo, e entre o “meramente prudente” e o “propriamente moral”, que são de especial interesse ao debate ético.

Optar pela distinção entre passado e futuro, em vez de essência e aparência, é a alternativa mais coerente com a teoria de verdade pragmatista porque impõe uma avaliação sobre a utilidade daquilo que se pretende “verdadeiro”. Só a observação, ao longo do tempo, de como determinada crença ou determinado conceito auxilia para a resolução de problemas práticos pode validá-los como verdadeiros, pois “pragmatistas – ambos, clássicos e ‘neo’ – não acreditam que há um modo como as coisas realmente são. Por isso eles querem substituir a distinção entre aparência e realidade pela distinção entre descrições do mundo e de nós mesmos que são mais ou menos úteis” (Rorty, 1999, p. 27).

Tal posição levanta uma série de questionamentos. Primeiramente, a questão “o que é útil, afinal?”. A isso, Rorty (1999, p. 27) responde que não há nada a dizer além de: “tudo que nos ajuda a construir um futuro melhor”. A tal resposta, uma nova questão se impõe: “melhor sob qual critério?”. A ela, Rorty replica que pragmatistas só podem oferecer uma resposta vaga, como o “melhor” conotando “mais daquilo que consideramos bom e menos daquilo que consideramos ruim”. À questão “o que é bom?”, Rorty alega que poderíamos concordar com Whitman, para quem bom era sinônimo de “variedade e liberdade”, ou com Dewey, para quem bom significava “crescimento”, mas admite que não há uma resposta definitiva possível.

Ora, mas a obsessão por um inquérito capaz de relevar-nos uma realidade imutável e definitiva, um inquérito que finalmente termine a conversação, é justamente o que Rorty parece querer combater. Não devemos, na tentativa de findar o inquérito, recorrer à busca por absolutos. Aliás, sequer deveríamos intentar o fim do inquérito. O ironista liberal, como descrito por Rorty, é aquele que não se sente constrangido em admitir que os inquéritos são provavelmente infinitos. E admitir a impossibilidade de uma resposta terminante para a questão “o que é bom?” indica que o pragmatismo parece ser, em alguma medida, simpático ao relativismo (ou a *uma forma* de relativismo, como discutiremos adiante).

Essa não é a única tradição filosófica a abrir mão da ideia da noção de essência. Conforme Rorty (1999), pragmatismo, existencialismo, holismo, pós-estruturalismo e pós-modernismo são alguns dos rótulos de vertentes de pensamento antiessencialistas, ou antimetafísicas, no sentido de que não veem sentido na busca por uma essência, uma natureza imutável e não-contingente, dos objetos de estudo, sejam eles quais forem.

Como consequência de seu antiessencialismo, pragmatistas querem quebrar a diferença estabelecida entre conhecer as coisas e usá-las. A extensão pragmatista da declaração de Bacon de que “conhecimento é poder” é: “poder é tudo que há para o conhecimento” (Rorty, 1999, p. 50). Conhecer um objeto X é ser capaz de usá-lo, ou de colocá-lo em relação com outros objetos. Negar que haja em X um “cerne essencial” é reflexo do antiessencialismo pragmatista de Rorty:

Para pragmatistas, não há algo como uma característica não relacional de X, como uma natureza intrínseca, uma essência, de X. Portanto não pode existir algo como uma descrição que corresponda a como X realmente é, apartado das necessidades, consciência ou linguagem humanas. (Rorty, 1999, p. 50)

Outra consequência do pragmatismo se reflete na distinção objetivo-subjetivo: “Assim como a distinção entre aparência e realidade é substituída pela distinção entre a utilidade relativa de descrições, a distinção entre objetivo e subjetivo é substituída pela distinção entre a facilidade de produzir concordâncias” (Rorty, 1999, p. 51). Para Rorty, dizer que valores são mais subjetivos que fatos é simplesmente dizer que é mais fácil alcançar concordância sobre quais coisas são retangulares do que conseguir concordâncias sobre quais ações são más ou quais coisas são feias.

Todo essa explicitação de consequências do pragmatismo, da esperança como substituta ao conhecimento, é um preâmbulo erigido por Rorty para a apresentação de sua proposta de ética. Nesse momento, a dicotomia atacada é aquela estabelecida entre moralidade e prudência. Do ponto de vista tradicional, prudência é vista como uma forma rotineira de acomodação ao contexto, “modos de ajustamento às circunstâncias” que não geram controvérsia (Rorty, 1999, p. 73). Moralidade, por outro lado, “começa quando as controvérsias emergem”. Diferentemente da prudência, moralidade remete à ideia de incondicionalidade, e está assente na razão como meio de revelação de princípios norteadores capazes de distinguir o bem do mal.

Em um comentário sobre a concepção de Rorty acerca da distinção tradicional da filosofia entre moralidade e prudência, Lopes, Laurenti e Abib (2012, pp. 134-135) afirmam que tal distinção defenderia que:

A ação prudente não é necessariamente correta, pois sua fonte, a contingência, é variável e relativa, e por isso, é uma ação sempre contextual, particular, local. Uma ação prudente é útil, uma ação moral é correta. Há, pois, uma diferença de tipo entre moralidade e

prudência: a primeira está calcada no racional, universal, imutável e necessário, ao passo que a prudência no irracional, relativo, variável e contingente.

Na esteira de Dewey, Rorty argumenta que a diferença entre moralidade e prudência não é de *tipo*, mas de *grau*. Para o pragmatista, a moralidade não é menos contingente que a prudência, tampouco mais racional. Redescrita em termos pragmatistas, “moralidade é simplesmente um costume novo e controverso. A obrigação especial que sentimos quando usamos o termo moral é simplesmente a necessidade de agir de uma maneira relativamente nova e ainda não testada” (Rorty, 1999, p. 76). Ou seja, para Rorty, recorremos à ideia de moralidade como algo universal e incondicional quando inseguros de agir de modo trivial, quando a prudência parece não ser suficiente para a resolução de nossos problemas.

Mas se a chave para o desenvolvimento da moralidade não é um aprimoramento da racionalidade humana, o que seria afinal? Um exemplo dado por Rorty (1999, p. 79) pode iluminar a questão: é possível que eu decida privar a mim mesmo e meus filhos de um pouco de comida numa situação em que haja pessoas famintas em busca de alimento. O termo “moral” vem a calhar nesse caso porque não se trata de uma ação incontroversa, mas de um impasse: a demanda por alimentar-me e alimentar meus filhos é mais “natural”, mais próxima do conceito que tenho sobre mim mesmo (meu *self*), que a demanda de privar a mim e meus filhos de um pouco de comida para alimentar um estranho. Contudo, é possível que o desejo de ajudar um estranho faminto seja tão fortemente tecido em meu *self* quanto é o desejo de alimentar a mim e meus filhos.

Dessa forma, “o desenvolvimento moral no indivíduo, e o progresso moral na espécie humana como um todo, é um problema de reconstruir os *selfs* humanos no sentido de alargar a variedade de relações que constituem tais *selfs*.” (Rorty, 1999, p. 79). O limite ideal de um processo como esse, um processo de contínuo alargamento das relações que constituem o conceito que as pessoas têm de si mesmas, seria aquele relativo à ideia de santidade do Budismo e do Cristianismo, ou seja, um *self* ideal para o qual a dor sentida por *qualquer* ser humano é sentida como algo extremamente doloroso para si.

Uma vez que um processo desse gênero se realizasse, o termo “moralidade” poderia simplesmente desaparecer de nossa linguagem, posto que não mais haveria qualquer meio de distinguir o que seria uma ação “natural”, prudente, de uma ação moral. Na ética de Rorty, a metáfora da descoberta (do real, imutável, por detrás do véu

das aparências) por via da razão é substituída pela metáfora do alargamento do *self*. Considerando a natureza contingencial da identidade humana, não é de estranhar que a ética derivada da proposta de Rorty prescindia de princípios: o desenvolvimento da moralidade não pode se dar por aferição a princípios pré-estabelecidos, mas somente por um processo de recriação da identidade que nos torne mais sensíveis ao sofrimento alheio. Progresso moral “é uma questão de ser capaz de responder às demandas de grupos de pessoas cada vez mais inclusivos” (Rorty, 1999, p. 81)

Na tentativa de abordar exemplos mais concretos à luz de sua ideia de que não existem “obrigações morais incondicionais”, Rorty (1999) remete ao problema dos *direitos humanos*: para ele, a ideia de “direitos humanos inalienáveis” é apenas um *slogan*, nem melhor nem pior que a ideia de “obediência à vontade de Deus”. E, mais que isso, admitir que direitos humanos são *construções* não é demérito algum à luta pela defesa de tais direitos. Abrir mão da noção de incondicionalidade não interdita a realização da ética, apenas obriga-nos a uma análise contingente, e, portanto, impassível de ser regida por princípios universais. Por isso a ética pragmatista é uma ética do *diálogo*, e não de *normas*.

A ética pragmatista sugere que a inviolabilidade dos direitos humanos seja discutida noutras bases que não a racionalidade e a busca de princípios universais. Para Rorty (1999, p. 86), “debater a utilidade dos construtos que chamamos de ‘direitos humanos’ é debater em que medida sociedades inclusivas são melhores que as exclusivas.” Tais direitos não devem ser respeitados em função de uma *natureza humana* que deve ser mantida incólume, resguardada via normas e princípios, sob quaisquer circunstâncias: eles devem ser respeitados simplesmente porque há uma ampla concordância sobre como o eventual desrespeito resultaria em dor e crueldade. Pois a disposição à defesa dos direitos humanos se deve principalmente à aversão que uma grande parte da espécie humana desenvolveu frente às práticas de misógina, tortura, racismo e tantas outras consideradas desumanas. Amplificar a sensibilidade humana em relação ao sofrimento alheio: eis a condição necessária para o progresso moral.

Prescindindo da ideia de que progresso moral depende exclusivamente de progresso intelectual, o pragmatismo é frequentemente acusado de relativismo e irracionalismo. O pragmatismo de Rorty parece simpático a certa forma de relativismo, se por relativismo compreendermos algo como a suspeição de que a verdade possua uma natureza intrínseca. Certas pessoas simplesmente não conseguem admitir tal ideia,

e rapidamente acusam de relativista qualquer um que levante suspeitas sobre a ideia de verdade como correspondência à realidade.

Mas o relativismo pode possuir várias faces. Pode, por exemplo, ser concebido como “a perspectiva de que cada crença sobre certo tópico, ou talvez sobre qualquer tópico, é tão boa como qualquer outra. Ninguém sustenta esta posição” (Rorty, 1982, p. 238). Essa vulgata do relativismo geralmente é enunciada por seus detratores, em vias de explicitar a fraqueza da perspectiva relativista. Mas como mencionado, não há quem defenda tal posição: não passa de uma estratégia argumentativa sorrateira, uma “falácia do espantalho”, em que a ideia a ser atacada é deliberadamente deturpada, e, assim, tornada especialmente vulnerável.

Para Rorty (1982, p. 238), em se tratando do dilema do relativismo, a questão crucial reside “entre aqueles que pensam que a nossa cultura, ou o nosso objetivo, ou as nossas intuições não podem ser suportadas senão conversacionalmente, e pessoas que ainda têm esperança de outros tipos de suporte”. Feito esse esclarecimento, Rorty não se intimida em proclamar-se relativista, como o faz num comentário sobre os desdobramentos políticos do que chama de “queda da verdade redentora”. Sobre a noção de verdade redentora fomentada pela religião, Rorty (2010, p. 23) pontua que ela “pressupõe uma distinção entre a parte inferior da alma, mortal, e a parte superior, espiritual, imortal. A redenção é o que acontece quando a parte superior triunfa sobre a inferior, quando a razão vence a paixão ou quando a graça derrota o pecado”.

Assim, Rorty pode ser considerado um relativista, se por relativismo entendermos a negação, ou ao menos a suspeição, da ideia de que haveria algo como um fim da linha na conversação, onde se poderia encontrar uma verdade que pudesse solucionar definitivamente os problemas do mundo:

Relativistas como eu concordam sobre o fato de que o colapso do marxismo ajudou-nos a compreender porque a política não deveria tentar ser redentora. E não por estar disponível outro tipo de redenção, aquela que os católicos acham possível encontrar na igreja, mas porque desde o início a redenção sempre foi uma má ideia. (Rorty, 2010, p. 22)

Além das acusações de relativismo, pragmatistas têm ainda de lidar com outra alcunha a eles atribuída: a de que são *irracionalistas*. A reserva de Rorty com relação à capacidade redentora proporcionada pelas noções tradicionais de razão e verdade gera desprezo daqueles a quem tais noções são muito caras. Na tentativa de explicar porque

não considera “irracionalista” um termo adequado para descrever a atitude pragmatista, Rorty (1982, pp. 243-244) expõe que

a nossa cultura agarra-se, mais do que nunca, à esperança das Luzes, a esperança que impulsionou Kant para tornar a filosofia formal e rigorosa e profissional. Temos esperança que através da formulação de concepções *corretas* da razão, ciência, pensamento, conhecimento, moralidade, as concepções que exprimem a *essência* deles, teremos um escudo contra o ressentimento e o ódio dos irracionaisistas.

Os pragmatistas dizem-nos que essa esperança é vã ... Os irracionaisistas que nos dizem para pensarmos com o nosso sangue não podem ser refutados por descrições melhores da natureza do pensamento, do conhecimento ou da lógica. Os pragmatistas dizem-nos que a conversação, que é nosso dever continuar, é *meramente* o nosso projeto. ... Ela não tem garantia metafísica nem epistemológica de sucesso. Além disso (e esse é o ponto crucial) não sabemos o que pode querer dizer “sucesso” a não ser simplesmente “continuação”. Não estamos a conversar porque temos um objetivo, mas porque a conversação socrática é uma atividade que é o seu *próprio* fim.

Em suma, a ética pragmatista não apenas não tem princípios, como também não pode ter fim. Dependendo exclusivamente dos processos conversacionais estabelecidos entre os homens, não há nenhum recurso racional ao qual se possa recorrer para decidir impasses éticos definitivamente. O caráter contingencial da ética sempre permitirá algum espaço para o relativo no lugar do absoluto, e aponta para a esperança em vez de apontar para a busca de certezas. A razão não pode patrocinar a ética, nem vice-versa. Disso tudo decorre a posição de Rorty segundo a qual “não existe diferença epistemológica entre a verdade acerca do que deve ser e a verdade acerca do que é, nem nenhuma diferença metafísica entre fatos e valores, nem nenhuma diferença metodológica entre moralidade e ciência.” (Rorty, 1982, p. 235)

Se a questão da verdade, no fim das contas, trata de conseguir ampliar ao máximo a concordância pública (seja sobre fatos ou valores), não há lugar para fundamentalismos, teses segundo as quais “os ideais são válidos apenas se alicerçados na realidade” (Rorty, 2010, p. 19). Mas isso não quer dizer que a razão não tenha função alguma: por meio do discurso filosófico e científico podemos sensibilizar nossos pares a fim de produzir acordos, sem que nos comprometamos com a ideia de espelhamento do real. E é por abrir mão da ideia de espelhamento, da ganância em buscar fundamentos metafísicos para a verdade, que o pragmatismo pode ser considerado um “anti-autoritarismo” (Rorty, 2006), pois prevê que discurso algum possa subjugar outro reclamando para si uma melhor capacidade de representar o real.

O relativismo de uma ética sem princípios, portanto, é algo intermediário entre o totalmente arbitrário e o alicerce das certezas absolutas. É o reconhecimento de que, entre esses dois extremos, “de alguma maneira, estamos sempre na metade do caminho” (Rorty, 2010, p. 44).

2.4) Reforma ou revolução? Pragmatismo e esperança social

Uma vez delineada a proposta ética de Rorty, convém mencionar alguns de seus desdobramentos noutros campos, e que medidas promoveriam sociedades nas quais tal proposta de ética vingasse. Para tanto, recorreremos às reflexões delineadas nas obras *Para realizar a América* (1998), *Pragmatismo e Política* (Rorty, 2005), e nos *Philosophical papers* de Rorty, a começar pelo primeiro, intitulado *Objetividade, relativismo e verdade* (Rorty, 1990). Nesse livro, Rorty reúne ponderações acerca dos reflexos de uma visão anti-representacionista de ciência, cultura e política.

Ele inicia ressaltando como a importância dos ideais iluministas para a promoção da *democracia* e da *cultura liberal* nas sociedades modernas é inegável. Contudo, o emprego de tais ideais pode se tornar problemático na medida em que é, às vezes, utilizado como justificativa para sobrepujar certos discursos ou certas culturas em benefício de outras. Não é incomum que o discurso científico, mais especificamente o associado às chamadas “ciências naturais”, arauto maior da racionalidade, reclame a si tal benefício.

Mas Rorty (1990, pp. 44-45) alega que, uma vez que o antirepresentacionalismo fosse melhor compreendido e aceito em nossa cultura, os cientistas não mais pensariam em si mesmos como membros de uma ordem “quase sacerdotal”. Mais que isso, a sociedade como um todo não pensaria mais em si como carente da tutela de tal ordem. Essa sociedade “não serviria nenhum fim maior que sua própria preservação e sua auto-melhoria, a preservação e o aumento da civilização. Ela identificaria a racionalidade mais com esse esforço do que com o desejo por objetividade” (Rorty, 1990, p. 45).

Ainda segundo o autor,

não há nada de errado com a democracia liberal, nem com os filósofos que tentaram aumentar seu escopo. Só há algo errado com a tentativa de ver seus esforços como falhos em alcançar algo que eles não estavam tentando alcançar – uma demonstração da superioridade objetiva do nosso modo de vida sobre todas as demais alternativas.

Resumindo, não há nada de errado com as esperanças do Iluminismo, as esperanças que criaram as democracias ocidentais. O valor dos ideais do Iluminismo é, para nós pragmatistas, simplesmente o valor de algumas das instituições e práticas que eles criaram.” (Rorty, 1990, p. 34)

Numa veia pragmatista, o desejo iluminista por objetividade se resume ao desejo de encontrar crenças que finalmente alcancem alta concordância pública, *de maneira não-forçada*, no curso de encontros livres entre pessoas que têm crenças diferentes (Rorty, 1990). Em qualquer esfera da cultura, o objetivo dos inquéritos deve ser a busca por uma mistura de “acordos não-forçados” e “desacordos tolerantes”. Essa perspectiva tem reflexo importante sobre a concepção de ciência como a agência máxima da expressão da racionalidade, especialmente as ciências naturais, que frequentemente objetivam “previsão e controle”.

Como destaca Rorty (1990, p. 40), talvez nem todos desejem previsão e controle, e uma cultura que se pretende genuinamente democrática e liberal deveria, em tese, acolher a todos. A única reserva que uma cultura liberal deveria ter em relação aos desejos individuais refere-se aos desejos que potencialmente poderiam gerar sofrimento alheio. Afora isso, cada indivíduo deve ter garantida a liberdade inalienável de desejar aquilo que quiser.

Ao longo do século XX, se desenvolveram três grades vertentes de pensamento como respostas à questão “qual é objetivo do filosofar?”. Encabeçadas por Husserl, Heidegger e pelos pragmatistas, tais respostas são denominadas por Rorty (1995, p. 23), respectivamente, a resposta científica, a poética e a política: “a primeira resposta é a mais familiar ... segundo esse ponto de vista, a filosofia é modelada a partir da ciência e está relativamente afastada tanto da arte quanto da política.”

As respostas heideggeriana e pragmatista a esse ponto de vista são as seguintes:

O heideggeriano pensa que a tradição filosófica precisa ser reapropriada e que para isso deve-se vê-la como uma série de feitos poéticos: esse é o trabalho dos Pensadores, das pessoas que ‘não tem outra escolha senão encontrar palavras pelas quais o ente *é* na história de seu Ser.’ O pragmatista pensa que a tradição deve ser utilizada como se utiliza uma caixa de ferramentas. Algumas dessas ferramentas, desses ‘instrumentos conceituais’ – incluindo alguns que continuam a ter um prestígio imerecido –, mostram-se como não tendo mais uso, e podem ser simplesmente dispensadas. Outras podem ser renovadas. Às vezes novas ferramentas podem ter de ser inventadas de chofre. (Rorty, 1995, pp. 23-24)

O ponto de vista do pragmatismo de Rorty acerca da filosofia compreende que a função primordial dos intelectuais contemporâneos é a de alertar os indivíduos de que ainda não alcançamos uma linguagem adequada para operar sobre o mundo. Mais que isso: de que talvez jamais a iremos alcançar. Assumir tal ponto de vista é admitir que “termos nos quais estabelecemos nossas convicções e esperanças comunais estão fadados à obsolescência, que sempre precisaremos de novas metáforas, novos espaços lógicos, novos jargões, que nunca haverá um lugar de repouso final para o pensamento” (Rorty, 1995, pp. 33-34).

Para Rorty, a filosofia tem uma função política, contudo diferentes concepções sobre a natureza da filosofia levam a inclinações políticas muito diversas. Por exemplo: como resíduo da concepção cientificista da filosofia, os movimentos de esquerda geralmente insistem em “críticas radicais”, e são frequentemente tomados pelo que Rorty chama de “fúria revolucionária”. Eles ainda hoje anseiam pelo alcance de uma “matriz verdadeira, natural, a-histórica, de toda linguagem e conhecimento possível” (Rorty, 1995, p. 39), e é nesse anseio que reside a esperança em produzir uma sociedade melhor.

Por seu turno, a vertente pragmatista é mais simpática à *reforma* do que à *revolução*. Desde Dewey, ela

vê o papel da filosofia como estando em continuidade com o papel da literatura e das ciências sociais para expor o sofrimento e a opressão. Mas ele [o pragmatismo] pensa que as sociedades democráticas contemporâneas já estão organizadas em torno da necessidade de uma exposição contínua do sofrimento e da injustiça, que nenhuma ‘crítica radical’ é requerida, sendo necessária apenas atenção para o detalhe. Assim, ele não pensa no filósofo como alguém que expõe as fundações falsas e corruptas dessa sociedade, mas como alguém que provoca o confronto entre os bons e os maus aspectos dessa sociedade. (Rorty, 1995, p. 39)

Paralelamente à esquerda pretensamente revolucionária, Rorty (1988) identifica no contexto político recente, mais especificamente o contexto estadunidense, o estabelecimento de grupos que constituem aquilo que ele chama de “esquerda cultural”. Tal esquerda é identificada, por exemplo, no meio acadêmico, onde assuntos como a realização dos direitos humanos têm sido discutido noutras bases que não aquelas da esquerda revolucionária. Rorty considera que essa frente política poderia conseguir grandes feitos, uma vez que desse ouvidos aos alertas dos pragmatistas.

Por um lado, é um mérito da esquerda cultural, por exemplo, o auxílio na criação “de disciplinas acadêmicas como história da mulher, história dos negros, estudos sobre os homossexuais” (Rorty, 1988, p. 116). Conquistas extraordinárias têm sido alcançadas nesse âmbito, e isso pode ser facilmente identificado no meio acadêmico. Como Rorty (1988, p. 117) exemplifica, no meio universitário contemporâneo, “cometer um ato casual de humilhação é muito menos aceitável socialmente do que era nos primeiros dois terços do século XX”.

Por outro lado, a esquerda cultural “não pensa muito sobre quais podem ser as alternativas para a economia de mercado, ou sobre como combinar a liberdade política com a centralização da tomada de decisões econômicas” (Rorty, 1988, p. 115). Rorty acredita que as reservas da esquerda cultural com relação ao capitalismo são um entrave às potenciais realizações dela na busca de um mundo mais justo e mais solidário. Pois, na concepção do pragmatista (Rorty, 2005, p. 25), “o melhor modo de atingir justiça social é combinar economia de mercado e empreendimento capitalista com tributação distributivista e *Welfare State*.”

O autor considera que, num futuro remoto, talvez seja possível prescindir da economia de mercado, afinal “a política sempre será uma questão de tentativa e erro” (Rorty, 2005, p. 26). Todavia, indica que a especulação sobre essa possibilidade não deve servir nem como pretexto para o extremismo revolucionário, tampouco como subterfúgio às reformas graduais do sistema atual:

Algum dia, talvez, reformas graduais e cumulativas farão surgir mudanças revolucionárias. Tais reformas podem algum dia produzir uma – hoje inimaginável – economia sem mercado, e os poderes de tomada de decisão podem vir a ser distribuídos de maneira muito mais ampla. Elas também podem, considerando reformas similares em outros países, fazer surgir uma federação internacional, um governo mundial. ... Mas enquanto isso, não devemos deixar o excelso abstratamente descrito tornar-se inimigo do melhor. Não devemos deixar que a especulação sobre um sistema totalmente mudado, e um modo totalmente diferente de pensar sobre a vida humana e sobre os assuntos humanos, substitua a reforma gradual do sistema no qual vivemos hoje. (Rorty, 1988, p. 141)

Mas como poderia se dar essa reforma? Uma das apostas do pragmatismo é o desenvolvimento de uma “educação da sensibilidade”. Ou, para usar locuções empregadas por Rorty (1998, p. 211), uma “manipulação dos sentimentos” ou “educação sentimental”, sendo que “o objetivo desse tipo de manipulação do sentimento

é expandir a referência dos termos ‘nosso tipo de gente’ e ‘gente como nós’.” Aqui, o autor parece recuperar as sugestões elencadas em “Contingência, ironia e solidariedade”, sobre fazer da ética uma tarefa de “ampliar os Selfs”, tornando os indivíduos sensíveis à crueldade e ao sofrimento não apenas daquele que lhe é familiar, mas também do outro estranho. A ética pragmatista de Rorty não é uma ética da racionalidade, mas da *sensibilidade*.

O projeto ético pragmatista de educação da sensibilidade reverbera na noção pragmatista de justiça. Como Rorty (2007) a concebe, justiça nada mais é que uma forma de “lealdade ampliada”. Uma vez mais sensíveis à dor alheia, seria possível que a lealdade que temos por nossos amigos e familiares fosse ampliada a uma gama muito maior de pessoas. Quando alguém se vê encurralado numa situação em que deve optar entre lealdade ou justiça – por exemplo, se precisa cometer perjúrio (e praticar o que, em tese, iria contra a justiça) num testemunho para salvar um amigo (assim, sendo leal) –, a real questão reside em optar por ser leal a alguém próximo ou a uma comunidade. Posto que a justiça, num viés pragmatista, não pode ser compreendida como algo metafisicamente fundamentado, ela só pode se tratar de uma questão de lealdade ampliada.

A esperança de uma sociedade mais justa não é posta em cheque quando se abre mão do ideal de uma justiça ancorada na racionalidade. Ao contrário: a esperança de uma sociedade melhor reside justamente numa perspectiva menos redentora e mais mundana, ou seja, no abandono da busca por algo “superior a nós”, seja esse algo uma racionalidade superabrange, ou a ideia inefável de um Deus:

Tanto o apelo a algo superabrange e invulnerável quanto o apelo a algo inefável e exaustivamente profundo são *slogans* de propaganda, truques de relações públicas – maneiras de prender nossa atenção.

Se pudéssemos chegar a ver tais apelos como artifícios, poderíamos nos tornar capazes de prescindir de palavras como ‘intrínseco’, ‘autêntico’, ‘incondicional’, ‘legítimo’, ‘básico’ e ‘objetivo’. Poderíamos nos entender bem com expressões de louvor ou censura tão banais como ‘confere com os dados’, ‘parece plausível’, ‘faria mais mal do que bem’, ‘ofende nossos instintos’, ‘pode ser que valha a pena tentar’ e ‘é ridículo demais para ser levado a sério’. (Rorty, 2007, p. 151)

CAPÍTULO 3: UM DIÁLOGO SOBRE A ÉTICA NO PRAGMATISMO DE RORTY E NO BEHAVIORISMO RADICAL DE SKINNER

3.1) Skinner sobre o pragmatismo e Rorty sobre Skinner

Como já mencionado, diversos comentadores da obra de Skinner (Abib, 2001; Baum, 2004; Tourinho, 1996; Skinner, 1979; Zuriff, 1980) destacam a afinidade entre o pragmatismo e o pensamento skinneriano. Mesmo Skinner (1979) reitera essa vinculação, quando afirma a proximidade entre a análise operante e a teoria pragmatista. Apesar de menções à obra de Rorty serem pouco comuns nesse contexto, é possível identificar elementos da obra de Skinner conciliáveis à filosofia de Rorty. Podemos tomar as noções de mente, conhecimento e filosofia como exemplos.

Tanto Skinner quanto Rorty discordam da ideia da mente como uma entidade capaz de colocar-nos em contato com o mundo real. Skinner (1969/1980; 1974) critica a teoria da cópia, segundo a qual não entraríamos em contato com o mundo diretamente, mas apenas por intermédio de cópias reproduzidas dele em nossa mente. Rorty (1979) descarta a metáfora da mente como um grande espelho cuja função seria representar acuradamente o mundo real.

Ambos os autores se opõem ao dualismo cartesiano, em que a mente é concebida como uma instância metafisicamente distinta do corpo. Fenômenos descritos como “mentais” parecem encontrar uma explicação semelhante em Rorty e Skinner. Linguagem e identidade têm uma natureza contingencial, e uma origem necessariamente social (Rorty, 1989). Semelhantemente, Skinner (1974) discute fenômenos tradicionalmente classificados como mentais em termos de comportamento, e o comportamento verbal (Skinner, 1957; 1974) em termos de contingências de reforço. Por esse motivo, o “Behaviorismo Radical pode ser considerado uma filosofia da mente na exata medida em que considera a mente como uma relação complexa como comportamento, que não pode ser reduzido aos seus constituintes” (Lopes & Abib, 2003, p. 93)

Apesar dessas semelhanças, no que se refere às concepções sobre conhecimento e o papel da filosofia, seriam as posições de Rorty e Skinner compatíveis? Se recorrermos a algumas afirmações de Rorty em relação ao pensamento skinneriano,

podemos ser tentados a acreditar que não. Talvez a mais emblemática delas seja a seguinte:

A retórica da objetividade científica, pressionada arduamente demais e levada a sério demais, nos levou a pessoas como B. F. Skinner de um lado, e pessoas como Althusser de outro - duas fantasias igualmente inúteis, ambas produzidas pela tentativa de serem "científicas" sobre nossas vidas moral e política. A reação contra o cientificismo nos levou a ataques à ciência natural como um tipo de deus falso. Mas não há nada de errado com a ciência, só há algo errado com a tentativa de divinizá-la... (Rorty, 1990, pp. 33-34)

Para Rorty, Skinner foi um “cientificista”, no sentido de que outorgava à ciência um *status* privilegiado em relação aos demais discursos possíveis. De acordo com Leigland (1999), “Rorty considera Skinner um cientificista no sentido representacionista”. Mas a crítica de Skinner ao representacionismo na epistemologia já foi amplamente evidenciada por diversos autores (Tourinho, 1996; Abib, 2001), e o próprio Leigland (1999) enumera uma série de excertos de obra de Skinner que demonstram flagrante incompatibilidade com o pensamento representacionista.

Para Skinner (1974, p. 199), uma proposição só é considerada verdadeira na medida em que ajuda o ouvinte a responder efetivamente à situação que ela descreve, e “conhecimento científico é comportamento verbal ... é um corpo de regras para ação efetiva ... Mas as regras nunca são as contingências que descrevem; elas permanecem descrições e sofrem as limitações inerentes ao comportamento verbal”. Mais que isso, quando se trata de comportamento verbal, o autor é categórico em afirmar que, em contraste com a noção de conhecimento como espelhamento exato do real, não há qualquer esperança de termos certeza sobre a verdade dos enunciados verbais. Como consta no final do livro “Verbal Behavior”: “Uma ciência do comportamento verbal provavelmente não provê verdade ou certeza (mas nem mesmo podemos ter certeza sobre a verdade disso)” (Skinner, 1957, p. 456).

Não é incomum que behavioristas radicais sejam taxados de idólatras da ciência. Para Skinner (1974, p. 197), “esta é uma crítica assaz comum a todas as ciências sociais ou do comportamento; simplesmente contar ou medir é considerado como macaqueação das Ciências Naturais.” Apesar disso, o entusiasmo de Skinner com relação às descobertas científicas parece residir na potência que esse tipo específico de conhecimento, caracterizado como “corpo de regras para uma ação efetiva”, proporciona

à humanidade (Skinner, 1953/2005). Mas disso não decorre a conclusão automática de que esse é um discurso necessariamente mais louvável que outros, como a arte e a religião, por exemplo.

A filosofia do behaviorismo radical, ilustrada no modelo de seleção pelas consequências (Skinner, 1981), é a aposta de Skinner para uma produção de conhecimento científico que habilite o homem a transformar o mundo efetivamente. Em seu último texto, fazendo menção à psicologia, Skinner (1990) afirmou que uma melhor compreensão dos processos de variação e seleção poderia significar uma profissão melhor sucedida.

Nos termos de Rorty, a *redescritção* proporcionada pela filosofia do behaviorismo radical é considerada por Skinner fundamental para a resolução dos problemas humanos. Por ser “quase uma questão de virar pelo avesso a explicação do comportamento” (Skinner, 1974, p. 274), o behaviorismo radical sempre provocará reação negativa daqueles muito afeitos às descrições mais tradicionais sobre o comportamento. A aposta de Skinner (1977, p. 10) segue sendo a de que seria mais útil tentar modificar o mundo em que vivem homens e mulheres do que tentar modificar “suas mentes e seus corações”.

3.2) Duas éticas sem absolutos

Tanto a interpretação da ética de Rorty aqui esboçada, como a interpretação da ética no behaviorismo radical, apresentam em comum a rejeição a princípios absolutos. A ética de Rorty (1999) é contingente, no sentido de que não há qualquer procedimento racional possível para identificar princípios que possibilitem a distinção entre o bem e o mal. A ética pragmatista obriga uma análise das circunstâncias particulares de cada embate moral. Posto que não há algo como uma “essência humana” (Rorty, 1989), não há como formular regras morais universais a toda a humanidade.

De acordo com Rorty (1989), a única característica compartilhada por toda a humanidade é a capacidade de sentir dor e humilhação. Mas as circunstâncias nas quais dor e humilhação podem ser produzidas variam conforme variam as culturas, e o que pode ser classificado como humilhante numa cultura pode não sê-lo noutra. Quando nos referimos à defesa dos direitos humanos, parecemos estar diante de um grupo de

princípios incondicionais, ou seja, cuja postulação deve independer das contingências locais.

Entretanto, para Rorty (1999) a defesa dos direitos humanos não se deve a um estabelecimento racional de normas para a defesa da dignidade humana, mas sim ao alcance de uma ampla concordância sobre eventos que implicam em crueldade na maioria das condições em que ocorrem. Noutras palavras, a luta pela defesa dos direitos humanos implica numa ampliação da sensibilidade humana à dor alheia. Ao dissolver a distinção entre prudência e moralidade, Rorty (1999) aponta justamente para esse movimento: uma educação da sensibilidade faria com que os humanos não mais recorressem à ideia de moralidade como um corolário iluminado pela razão, um conjunto de normas que indicasse ações corretas e incorretas, mas sim às consequências produzidas no outro. Uma educação da sensibilidade intenta ampliar nossa percepção da dor do estranho, para que reajamos a ela como se estivéssemos diante do sofrimento de alguém próximo ou de nós mesmos. Isso se combina com a ideia de uma *ética do amor* possível de ser extraída do texto de Skinner, como faz Abib (2007). O amor agápico, produzido artificialmente pela cultura, é a manifestação ampliada de *philia*; é uma compaixão em relação ao estranho e às gerações futuras.

Quando diante de um impasse ético (por exemplo, diante do anseio de realizar um desejo pessoal que talvez agrida outras pessoas), a resolução desse impasse não deveria depender da busca por um código moral, redentor e incondicional, mas da sensibilidade em relação às consequências que a realização de nossos desejos podem acarretar.

Não existe um desejo intrinsecamente mau, existem apenas desejos a ser subordinados a outros no interesse de equidade. Para os que adotam o ideal utilitarista da maximização da felicidade, o progresso moral consiste em ampliar a faixa de pessoas cujos desejos devem ser levados em conta. Trata-se de fazer de ... aumentar o número de pessoas que consideramos parte de nosso grupo. (Rorty, 2010, pp. 26-27)

Consonante com Rorty, a caracterização skinneriana de comportamentos como bons ou ruins é contingente. Mais especificamente, Skinner (1971) aponta para as consequências do comportamento como decisivas para a classificação do mesmo na esfera da ética. Como pontua Skinner (1971, p. 113), aqueles comportamentos “classificados como bom ou mau, certo e errado, não são devido a bondade ou maldade,

ou a um bom ou mau caráter, a um conhecimento certo ou errado; eles ocorrem devido a contingências que envolvem uma grande variedade de reforçadores.”

Tratando-se de uma questão de contingências de reforçamento, a ética skinneriana pode concordar com a indistinção entre moralidade e prudência proposta pelo pragmatismo de Rorty? Se concordarmos que a diferença entre as acepções de moralidade e prudência residiria na distinção entre circunstâncias (que podem ser compreendidas como “arranjos de contingências”) mais ou menos complexas, a resposta é afirmativa. Moralidade e prudência seriam noções evocadas diante de arranjos de contingências mais ou menos complexos, uma diferença de grau (de complexidade), não de tipo.

Tradicionalmente, diz-se que o controle do comportamento humano difere quando modelado por contingências ou governado por regras (Skinner, 1969/1980). Não seria possível, então, que a diferença entre moralidade e prudência resida na diferença entre o controle por contingências de reforçamento e o controle por regras? Normas morais poderiam atuar como regras (descrições de contingências de reforço), e o comportamento moral seria aquele governado por elas?

Para responder a isso, recorramos à seguinte ponderação de Skinner (1974, pp. 192-193):

os problemas éticos que um indivíduo pode encontrar não podem, é claro, ser todos previstos; a cultura pode precisar ensinar um tipo de resolução de problema ético que permite ao indivíduo chegar aos seus próprios preceitos de acordo com as exigências da ocasião. Algumas vezes isso se faz ensinando preceitos de segunda ordem ou uma heurística ética.

Desse modo, o controle do comportamento humano por meio de regras não parece ser o caminho mais conveniente para o estabelecimento do comportamento moral: a ética consiste num processo heurístico, portanto criativo, de resolução de problemas. Sobre esse tópico, Lopes, Laurenti & Abib (2012, pp. 144-145) afirmam que “nos conflitos morais a solução não é alcançada seguindo-se um preceito moral, que especifica a ação correta; a solução precisa ser construída, criada, inventada, de acordo com as exigências do contexto”.

Assim, uma ética behaviorista radical, assim como a de Rorty, é uma ética sem princípios, posto que deve ser eternamente reconstruída de acordo com as circunstâncias, e não por aferição uma plataforma arquimediana moral. Ambas as

propostas não tratam de éticas do absoluto, nem do totalmente relativo, mas do *contingente*. A capacidade de sentir dor e humilhação podem ser comuns a toda a humanidade, mas as tentativas de descrever objetivamente eventos que causam sofrimento (como taxá-los de “reforços negativos”) não parecem ter sido muito frutíferas (Hunziker, 2011). Tampouco princípios como “não empregue controle aversivo sob nenhuma circunstância” seriam razoáveis, posto que sequer temos resposta definitiva à questão “o que é controle aversivo?”. Dito de outro modo: uma ética da contingência não admite ser regida por princípios.

Além disso, uma ética contingencial independe de noções como “obrigação moral”: baseada na capacidade individual para a resolução de conflitos, ela não depende de obediência a *regras*. Nessa proposta de ética, a moralidade decorre justamente de uma maior sensibilidade do organismo às *contingências*, e não ao seguimento de normas. Ou, nas palavras de Skinner (1968, p. 173), quando as ações do organismo são “dependentes das coisas”: “um homem que pode executar adequadamente um comportamento ainda não é livre se for preciso que alguém lhe diga o que e quando fazer. Para ser livre de direção pessoal deve ser ‘dependente das coisas’”.

Desse ponto de vista, as éticas pragmatista e skinneriana não são éticas da obediência: são éticas libertadoras, no sentido de que livram a humanidade de ideias como obrigações morais incondicionais, sugerindo, no lugar disso, uma educação que amplie a sensibilidade humana à dor alheia. São também éticas libertadoras porque, em vez de propagarem a ideia ingênua de livre-arbítrio, chamam a atenção para como nossas linguagem e identidade estão presas às contingências, cujo reconhecimento amplia nossa capacidade de auto-controle e contra-controle, para que assim possamos ir “para além da liberdade”.

Diante disso, concordamos com Lopes, Laurenti & Abib (2012, p. 166), quando afirmam que:

uma ética pragmatista e comportamentalista é uma ética da esperança. Não é uma ética universal, mas contingente; não é uma ética de mandamentos ou de leis, mas do diálogo; não é uma ética da normatização ou da prescrição, mas da criatividade; não é uma ética da obediência, mas da liberdade; não é uma ética nem egoísta nem altruísta, mas da sensibilidade; não é uma ética da aflição; mas da felicidade; não é uma ética do medo da repulsa ao outro estranho, mas daquela que diz a ele: seja bem-vindo!

A ética prescritiva skinneriana pode parecer difícil de conciliar com o pensamento de Rorty, considerando que, para Rorty, o pensamento skinneriano se caracteriza por um cientificismo ingênuo. Mas colocando as palavras dos autores em perspectiva, levando em conta os fins e meios propostos por cada um, talvez uma conciliação seja possível. Skinner vê na tecnologia do planejamento cultural as maiores esperanças de realização do seu ideal ético fundamental: a sobrevivência cultural. Rorty, por seu turno, espera que um mundo menos cruel seja possível na medida em que a crueldade provocasse tamanha comoção nos indivíduos da cultura que isso implicaria a sua não-realização. Enquanto Skinner aponta para a ciência do comportamento como carro-chefe de seu projeto utópico, Rorty parece ver maiores esperanças em processos redescritivos outros, como a arte.

A despeito dessas divergências, é possível conjecturar eventuais maneiras de como cada uma dessas perspectivas poderia contribuir para a realização das utopias de cada autor. Talvez a possibilidade de um mundo mais solidário e menos cruel, como aspira Rorty, seja viabilizado mais facilmente por meio do emprego de tecnologias desenvolvidas pela análise do comportamento. Ensino programado e psicoterapia comportamental, por exemplo, podem ser meios dos quais as culturas se poderiam valer a fim de ampliar o sentimento de fraternidade humana dentre os indivíduos que a compõem.

Semelhantemente, a sugestão de Rorty de que o romance e a poesia desempenham importante função, por nos tornar mais sensíveis à dor do outro estranho, poderia ser investigada por behavioristas radicais, e quiçá eventualmente aplicada por meio de tecnologias derivadas da análise comportamental. Que processos comportamentais estariam envolvidos na comoção provocada pela leitura de romances como “1984”, de George Orwell, ou “Admirável mundo novo”, de Aldous Huxley? Envolveriam processos como transferência de função entre classes de estímulos equivalentes? Ou talvez figurariam como potenciais operações estabelecedoras ou abolidoras de determinados eventos? Como a cultura poderia estar envolvida no estabelecimento de nosso sentimento de justiça? Qual seria a origem do que hoje chamamos de “empatia”? E o que abordagens analítico-comportamentais pós-skinnerianas, como a “teoria dos quadros relacionais”, teriam a dizer a respeito?

Skinner (1971, p. 29) afirmou que “quase todos os nossos principais problemas envolvem comportamento humano, e eles não podem ser resolvidos pela tecnologia física e biológica somente. O que é preciso é uma tecnologia do comportamento” Talvez

as perguntas supracitadas sejam interessantes meios de aprimorar a produção dessa tecnologia, e a comunidade de analistas do comportamento poderia se interessar em investigá-las com especial afincamento uma vez que desse ouvidos aos alertas e às sugestões de Rorty.

3.3) Radicalizando o pluralismo pragmatista

De acordo com o pragmatismo de Rorty, não temos evidência alguma para dispensar ao discurso científico ou filosófico *status* privilegiado em relação a outros discursos: “para uma visão pragmatista, a ciência, a religião e as artes são *instrumentos para a satisfação de desejos*. Nenhuma dessas áreas pode ditar, embora qualquer uma delas possa e deva sugerir, quais desejos ter ou qual hierarquia avaliativa erigir.” (Rorty, p. 97, *itálicos meus*). Combinando essa assertiva com a teoria pragmatista de verdade, segundo a qual a efetividade é admitida como critério, podemos chegar a ilações interessantes.

Uma delas é de que a coexistência de múltiplos discursos é inextirpável e irreduzível a uma matriz unitária, que serviria como ponto de referência para a avaliação da validade de cada discurso. Arte, religião e ciência podem ter discursos muito díspares acerca de um tema comum – por exemplo, a liberdade humana. Mas nenhum desses discursos pode ser considerado mais *verdadeiro* que o outro, posto que as redescrições oferecidas por cada um buscam satisfazer desejos também díspares.

Para Skinner (1953/2005), por exemplo, a ciência não se preocupa com contemplação: seu objetivo é previsão e controle. Assim, os enunciados da ciência skinneriana são considerados verdadeiros na medida em que oferecem condições efetivas de prever e controlar o comportamento. Mas nada autorizaria Skinner, ou os analistas do comportamento em geral, a julgar demais discursos possíveis como falsos simplesmente porque não se mostram efetivos para prever ou controlar o comportamento. Não apenas arte e religião podem encerrar desejos distintos de “previsão e controle”, como demais ciências (especialmente ciências humanas) talvez não partilhem desse anseio.

Seria um equívoco crasso deduzir que o critério pragmatista da efetividade se reduz simplesmente a “produzir previsão e controle”. Efetividade, no pragmatismo, tem a ver com o alcance de determinados fins. Mas os fins variam conforme variam os

desejos humanos. Nem todo mundo deseja obter previsão e controle. Na medida em que compreendemos isso, podemos dialogar de maneira mais virtuosa com aqueles que, por desejarem coisas diferentes de nós, produzem formas de interação com o mundo diferentes das nossas.

Esse tipo de concepção pluralista tem consequências éticas e políticas muito importantes. Mas antes de explorá-las, cabe ressaltar que aqui referimo-nos a um pluralismo “teórico”, e não ontológico. Da obra de pragmatistas clássicos, como James e Dewey, é possível extrair uma concepção de pluralismo que remete a uma *visão-de-mundo*, oposta ao monismo, segundo a qual o universo não é uno, mas plural. Inclusive é possível encontrar paralelo entre tal visão-de-mundo e a filosofia do behaviorismo radical (Lopes, Laurenti & Abib, 2012). Apesar disso, aqui empregamos o termo pluralismo para nos referirmos à ideia da autêntica coexistência dos mais diversos discursos possíveis, cuja verdade não deve, e nem pode, ser legitimada via comparação com uma suposta matriz discursiva privilegiada.

Talvez a mais dramática consequência do pluralismo pragmatista seja a interdição do anseio em subjugar discursos por eles simplesmente divergirem de nossas concepções fundamentais. Avaliado por uma audiência de analistas do comportamento, talvez a atuação de um psicanalista seja julgada ineficaz por não produzir eficientemente previsão e controle. Mas uma audiência genuinamente pragmatista não se veria *autorizada* a isso, por reconhecer que o psicanalista provavelmente não compartilha do desejo de prever e controlar o comportamento. Também por isso o pragmatismo pode ser considerado um anti-autoritarismo.

Isso não quer dizer que não possamos criticar discursos diversos: essa inércia produzida pelo relativismo extremado também é rechaçada pelo pragmatismo. Uma crítica sobre eficácia-ineficácia de qualquer possibilidade discursiva depende necessariamente da elucidação dos desejos que estão em jogo, e de como eles estão sendo ou não satisfeitos. Numa sociedade democrática, a decisão de um impasse como esse não poderia ser realizada de outro modo que não via um debate público. Por exemplo, se há discordância sobre a efetividade de um serviço ofertado pelo estado (como intervenções psicológicas disponibilizadas pelo sistema público de saúde), a saída não seria recorrer à ciência como um tribunal, mas sim garantir a dimensão pública máxima à controvérsia em questão, e permitir que os indivíduos avaliem não só se as intervenções têm sido eficazes, mas se os desejos aos quais elas se propõem a atender são desejos compartilhados por eles. Uma questão de embate entre diferentes

perspectivas teóricas nunca é uma questão meramente epistemológica: ela é, no limite, uma questão ética e política.

A despeito de seu evidente entusiasmo com as conquistas viabilizadas pela ciência do comportamento, quando Skinner (1974, p. 266) afirma que “há em um pôr-do-sol, em uma tempestade no mar, em um talo de grama ou em uma peça musical, mais do que é sonhado pela filosofia ou explicado pela ciência.” talvez ele esteja sinalizando para a potencialidade dos demais discursos além do científico e filosófico. Em relação às possibilidades da literatura, tão valorizada por Rorty, a posição de Skinner (1957, p. 98) pode soar controversa, pois num momento ele afirma que

o comportamento humano é um assunto extremamente difícil. Os métodos da ciência só foram aplicados a ele muito tardiamente e a explicação ainda está longe de ser completa. Mas este é o campo em que a literatura se mostra mais competente, segura e eficiente. Um Dostoyevsky, uma Jane Austen, um Stendhal, um Melville, um Tolstói, um Proust ou um Joyce parecem revelar um domínio do comportamento humano que está muito além dos métodos científicos. Na medida, porém, que a literatura simplesmente descreve o comportamento humano de uma forma narrativa, não se pode dizer que ela revele qualquer compreensão do mesmo, mas o escritor frequentemente parece "dizer algo" acerca do comportamento humano, interpretando-o, analisando-o.

Apesar disso, Skinner (1957, p. 396) pondera que “talvez não haja uma diferença de espécie entre a metáfora literária e a científica”. As descrições oferecidas pela ciência buscam elucidar relações de dependência entre eventos, diferentemente da narrativa presente no texto literário. Ainda assim, a ciência se vale de metáforas, tal qual a literatura, mas, diferentemente dessa, não possui licença poética que permita extrapolações que fujam ao seu objetivo central: prever e controlar o comportamento. “A distinção consiste em se saber até que ponto a metáfora foi ‘forçada’, pois a comunidade verbal científica, como veremos, aprendeu que metáforas forçadas raramente produzem outros comportamentos verbais úteis ou ações eficazes” (Skinner, 1957, p. 396).

Rorty (2006, p. 94 e p. 96) também enuncia distinções entre as culturas literária e científico-filosófica, como ao afirmar que:

Os cientistas estão organizados em culturas de especialistas de uma forma como os intelectuais literários nem mesmo deveriam tentar se organizar. Você pode ter uma cultura de especialistas se estiver de acordo sobre o que quer obter, mas não se estiver querendo saber que

tipo de vida deveria desejar. Sabemos a quais propósitos as teorias científicas supostamente servem. Mas não estamos agora, e nunca estaremos, em posição de dizer a quais propósitos os romances, os poemas e as peças supostamente servem – pois tais livros continuamente redefinem nossos propósitos ... o único modo no qual a ciência é relevante para a política é que os cientistas naturais proporcionam um bom exemplo de cooperação social, de uma cultura de especialistas na qual a argumentação prospera. Com isso, eles proporcionam um modelo para a deliberação política – um modelo de honestidade, tolerância e confiança.

Se concordarmos que a ciência se compromete com a realização de desejos como previsão e controle (no caso da análise do comportamento), e que a literatura, dada a sua maior liberdade criativa, desempenha importante papel para a constante redefinição dos desejos humanos, podemos notar quão próspera pode ser a aproximação entre duas áreas tão distintas como essas. Se levarmos o pragmatismo a sério, radicalizando o pluralismo a ele inerente, talvez nosso diálogo com outras áreas do conhecimento seja proveitoso, e nossas compreensão e possibilidades de atuação sobre o comportamento humano sejam ampliadas.

3.4) A promessa de um mundo melhor

Finalmente, podemos concluir que as promessas de realização de um mundo melhor presentes na obra de Rorty e na literatura da análise do comportamento no geral, e na obra de Skinner em particular, apesar de apresentarem várias disparidades, encerram pontos comuns e podem ser úteis uma a outra. Rorty (1998) aposta mais na reforma que na revolução, e apesar de Skinner (1948) já ter proposto uma sociedade utópica, cuja realização em esfera global provavelmente envolveria um movimento revolucionário, posteriormente (Skinner, 1971) ele reconhece a dificuldade envolvida nas promessas de um mundo melhor ancoradas em utopias.

O reconhecimento da dificuldade envolvida em propostas revolucionárias parece ter sido captado pelos analistas do comportamento contemporâneos, e hoje observamos, por exemplo, propostas de incursão do analista do comportamento no sistema democrático (Szinwelski, 2012), e de uma análise de consequências como procedimento para tomada de decisões éticas (Dittrich, 2010). Esses são esforços que parecem compartilhar da esperança de Rorty (1998) de que “reformas graduais” talvez um dia possam produzir “mudanças revolucionárias”.

Isso não quer dizer, obviamente, que as utopias percam função. Mas talvez seu papel mais importante seja o de incentivar experimentações diversas (Skinner, 1971), e não de servir como guia de conduta estrito. Rorty, mesmo sendo crítico do marxismo e da ideia da religião como caminho para uma verdade redentora, reconhece em dois textos grandes ensinamentos a serem considerados pela humanidade para a promoção de um mundo moralmente melhor: o Manifesto Comunista e o Novo Testamento. Segundo Rorty (1998a, s/p):

Pais e professores deviam encorajar os jovens a ler esses dois livros. O jovem será moralmente melhor por tê-los lido. Devemos educar nossos filhos para que considerem insuportável o fato de nós, leitores do "Frankfurter Allgemeine Zeitung", sentados atrás de mesas e computadores, ganharmos dez vezes mais do que aqueles que sujam as mãos limpando lavabos e cem vezes mais do que aqueles que fabricam nossos computadores no Terceiro Mundo. Devemos nos certificar de que eles tenham consciência de que os países pioneiros na industrialização possuem uma riqueza cem vezes maior do que aqueles que ainda não se industrializaram. Os nossos filhos têm de aprender, desde cedo, a enxergar as desigualdades de suas fortunas e aquelas de outras crianças não como a "Vontade de Deus", nem como "o preço necessário da eficiência econômica", mas como uma tragédia evitável. Eles devem começar a pensar, o mais cedo possível, sobre como modificar o mundo, de modo a fazer com que ninguém passe fome enquanto outros se empanturram. As crianças precisam ler a mensagem de fraternidade humana de Cristo em conjunto com o relato de Marx e Engels sobre como o capitalismo industrial e o mercado livre – indispensáveis como são hoje – tornaram muito difícil instituir essa fraternidade. Elas precisam ver as suas vidas como esforços no sentido de realizar a nossa potencialidade moral, inerente a nossa capacidade de comunicar as nossas necessidades e esperanças. Elas devem ouvir histórias sobre as congregações cristãs que se reuniam nas catacumbas e sobre os comícios de operários nas praças de metrópoles. De fato, ambos cumpriram papéis igualmente importantes no longo processo de realização dessas potencialidades.

As esperanças de Rorty sobre esses dois textos, portanto, não é a de produzir jovens revolucionários que se rebelem contra um sistema de produção capitalista, tampouco de produzir religiosos que busquem a redenção em algo “superior a eles próprios”. A esperança consiste em sensibilizá-los diante da crueldade, e em fazê-los notar que o modo de vida que vivem não é algo “natural” e “imutável”, mas uma construção social. A escolha por reformá-lo não pode ser imposta, mas o contato com narrativas que despertem o sentimento de fraternidade humana podem ser úteis para a promoção de um mundo mais fraterno.

Skinner parece concordar que uma atenção redobrada às novas gerações de uma cultura é de extrema importância, e que uma educação da sensibilidade que amplie o sentimento de fraternidade humana é possível:

Crianças são nossos recursos mais valiosos, e que são agora vergonhosamente desperdiçados. Coisas maravilhosas podem ser feitas nos primeiros anos de vida, mas nós as delegamos a pessoas cujos erros vão desde abuso infantil a superproteção e o desperdício de afeto sobre comportamentos errados. Nós damos às crianças pequenas pouca chance de desenvolver boas relações com seus pares ou com adultos ... Isso é totalmente diferente quando as crianças são, desde cedo, parte de uma comunidade maior. (Skinner, 1978, p. 62, itálicos nossos)

Irá alguma cultura finalmente ser afetada por uma mutação que fará seus membros interessarem-se pela sobrevivência da raça humana? Podem os homens ser induzidos a trabalhar pela força da humanidade como um todo? Tem havido movimentos nessa direção. Convencer o indivíduo de que todos os homens são irmãos leva a um tipo de ação diferente “pelo bem dos outros”. Afirmar que nenhum homem é uma ilha e que o bem dos outros necessariamente afeta o seu próprio bem é uma linha similar. Se alguma parte da raça humana finalmente planejar uma cultura que apóia poderosamente a atividade em prol da raça humana, poderemos ver novos delineamentos culturais de surpreendente poder (Skinner, 1971a, p. 550).

A promessa de um mundo melhor, do ponto de vista do pragmatismo e do behaviorismo radical, pode se basear na “ampliação do sentimento de nós” (Rorty, 1989), e em tornar as crianças “parte de uma comunidade maior” (Skinner, 1978) o quanto antes. Pode também contar com as artes para a promoção da sensibilidade e para a discussão e reinvenção dos desejos humanos, e com a ciência, e a tecnologia dela derivada, para a realização efetiva desses desejos. Partindo de uma ética sem princípios, tal promessa se baseará sempre no diálogo, e não na obediência a normas. Essa promessa terá maiores chances de concretização à medida que considerarmos as distinções estabelecidas entre verdade e falsidade, e bondade e maldade, menos importantes que a distinção entre passado e futuro.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como principal consideração final, podemos afirmar que, para além das aproximações epistemológicas tradicionalmente estabelecidas entre o pragmatismo e o behaviorismo radical, uma aproximação entre as propostas de ética presentes em cada filosofia é possível. Mais que uma *filosofia da ciência* que alicerça a análise do comportamento, o behaviorismo radical apresenta também uma proposta de ética particular. Na obra de Skinner encontramos as primeiras tentativas de sistematização dessa proposta, a exemplo de suas reflexões sobre a possibilidade de uma ciência dos valores. Não obstante, a ética behaviorista radical não precisa se restringir ao texto skinneriano, posto que, como o próprio Skinner (1974) afirma, o behaviorismo radical necessariamente mudará na medida em que surgirem novas descobertas e em que mudarem as questões que definem a análise do comportamento.

Controvérsias não resolvidas no âmbito conceitual da análise do comportamento, como o impasse acerca da distinção entre reforços positivos e negativos, se refletem no campo da ética behaviorista radical, onde parece haver mais questionamentos que certezas. Mas isso não precisa ser visto como uma questão necessariamente embaraçosa: a incerteza parece componente inextirpável de uma ética contingente. Reconhecendo a impossibilidade de prever acuradamente todos os impasses éticos que um indivíduo enfrentará, a ética é um empreendimento heurístico, relativo à resolução criativa de problemas, em que o indivíduo necessita agir “sob controle das coisas”, e não de normas que as descrevam.

Isso se combina com o manifesto de Rorty por uma ética sem princípios. Não havendo algo como uma “natureza humana”, um cerne estrutural comum a toda a humanidade, a única propriedade do ser humano universalmente compartilhada parece ser a capacidade de sofrer dor e humilhação. Mas as idiossincrasias locais de cada cultura podem estabelecer aquilo que causa dor e humilhação como coisas muito diferentes. O que é “bom” ou “mau” num contexto pode não sê-lo noutra, porque as contingências vigentes em cada um diferem. Por isso Rorty aposta no diálogo, e não numa ética normativa: a realização de um mundo mais ético depende de os seres humanos se tornarem cada vez mais sensíveis ao efeito que sua conduta produz sobre os outros.

É comum a Rorty e Skinner o reconhecimento da característica contingente da ética, o que não os compromete nem com o relativismo irrestrito, nem com uma ética de

absolutos. A defesa de uma cultura menos cruel e mais solidária por Rorty se coaduna à prescrição de Skinner de uma ética pela sobrevivência das culturas. Tanto do ponto de vista pragmatista, quanto do ponto de vista behaviorista radical, a revolução não precisa ser o único caminho para um mundo melhor. Reformas graduais podem produzir mudanças revolucionárias.

A maneira como tais reformas serão conduzidas diferirá a depender de como concebemos a ciência, a filosofia e a tecnologia. De Rorty, podemos extrair a sugestão de que, como a ciência não é discurso privilegiado, mas apenas uma ferramenta de realizar anseios como previsão e controle, devemos garantir um debate público e democrático sobre seu emprego. Da análise do comportamento, podemos nos aproveitar da poderosa tecnologia do planejamento cultural para a transformação do mundo. Diante de todo o exposto, temos esperança de que reformas que conjuguem ambas as propostas de ética, a de Rorty e a da do behaviorismo radical, ainda produzirão mudanças revolucionárias.

REFERÊNCIAS

- Abib, J. A. D. (1996). Epistemologia, transdisciplinaridade e método. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 12, 219-229.
- Abib, J. A. D. (2001). Behaviorismo radical como pragmatismo na epistemologia. In: H. J. Guilhardi, M. B. B. P. Madi, P. P. Queiroz, & M. C. Scoz (Eds.). *Sobre o comportamento e cognição: Expondo a variabilidade*, Vol. 8. Santo André: ESETec.
- Abib, J. A. D. (2002). Ética de Skinner e metaética. In: Guilhardi, H. J., Madi, M. B. B. P., Queiroz, P. P., & Scoz, M. C. (Orgs.). (2002). *Sobre comportamento e cognição: Vol. 10. Contribuições para a construção da teoria do comportamento*. Santo André: Esetec.
- Abib, J. A. D. (2007). *O sujeito no labirinto*. Santo André: Esetec.
- Abib, J. A. D. (2008). Ensaio sobre desenvolvimento humano na pós-modernidade, *Psicologia em Estudo*, 13, 417-427.
- Anderly, M. A., Micheletto, N., & Sério, T. M. A. P. (2004). Publicações de B. F. Skinner: De 1930 a 2004. *Revista Brasileira de Terapia Comportamental e Cognitiva*, 6, 94-134.
- Barnes-Holmes, D. (2005). Behavioral pragmatism is *a-ontological*, not antirealist: A reply to Tonneau. *Behavior and Philosophy*, 33, 67-79.
- Baron, A., & Galizio, M. (2005) Positive and negative reinforcement: Should the distinction be preserved? *The Behavior Analyst*, 28, 85-98.
- Baum, W. M. (2006). *Compreender o behaviorismo: Ciência, comportamento e cultura*. (2ª ed.). (M. T. A Silva, M. A. Matos, G. Y. Tomanari, & E. Z. Tourinho, Trans.). Porto Alegre: Artmed.
- Brunkow, F., & Dittrich, A. (2013). *Cultura, evolução cultural e planejamento cultural: Uma discussão de pontos polêmicos relacionados a fenômenos culturais na obra de . F. Skinner*. Manuscrito não-publicado. Universidade Federal do Paraná, Curitiba.
- Carrara, K. (2004) Causalidade, relações funcionais e contextualismo: Algumas indagações a partir do behaviorismo radical. *Interações*, 9, 24-59.
- Castro, M. S. L. B. (2007). *A ética skinneriana e a tensão entre descrição e prescrição no Behaviorismo Radical*. Tese de doutorado, Universidade Federal de São Carlos.
- Dittrich, A., & Abib, J. A. D. (2004). O sistema ético skinneriano e conseqüências para a prática dos analistas do comportamento. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, 17, 427-433.
- Dittrich, A. (2004). *Behaviorismo radical, ética e política: aspectos teóricos do compromisso social*. Tese de Doutorado, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos.

- Dittrich, A. (2005). A atividade científica como objeto da ciência: Uma perspectiva contextualista behaviorista radical. Em Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes – UFPR (Ed.), *Anais do III Encontro da Rede Paranaense de Pesquisa em História e Filosofia da Ciência*, 14-27.
- Dittrich, A. (2008). O problema da “justificação racional de valores” na filosofia moral skinneriana. *Revista Psicolog*, 1, 21-26.
- Dittrich, A. (2010). Análise de consequências como procedimento para decisões éticas. *Perspectivas em Análise do Comportamento*, 1, 44-54.
- Hamilton, L. F. T. (2012) *Os usos do termo “liberdade” no anarquismo de Bakunin e no Behaviorismo Radical de Skinner*. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Hunziker, M. H. L. (2011) Afinal, o que é controle aversivo? *Acta Comportamentalia*, 19, 7-13.
- Ghiraldelli Jr., P. (1999). *Richard Rorty: A filosofia do novo mundo em busca de novos mundos*. Rio de Janeiro: Vozes.
- James, W. (2005) *Pragmatismo* (J. C. Silva, Trad.). São Paulo: Martin Claret. (Original publicado em 1907).
- Keller, F. S., & Schoenfeld, W. N. (1950). *Principles of psychology: A systematic text in the science of behavior*. New York: Appleton-CenturyCrofts.
- Laurenti, C. (2012). O lugar da análise do comportamento no debate científico contemporâneo. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 2, 367-376.
- Leigland, S. (1999). Pragmatism, science and society: A review of Richard Rorty’s ‘Objectivity, relativism, and truth: Philosophical papers, volume I’. *Journal of the Experimental Analysis of Behavior*, 71, 483-500.
- Lopes, C. E. (2006). Subjetividade, privacidade e ética. In. H. J. Guilhardi, H. J., & N. C. Aguirre (Eds.). (2006). *Sobre comportamento e cognição: Vol. 17. Expondo a variabilidade*. Santo André: Esetec.
- Lopes, C. E. (2008). Uma proposta de definição de comportamento no behaviorismo radical. *Revista Brasileira de Terapia Comportamental e Cognitiva*, 10, 1-13.
- Lopes, C. E., Laurenti, C., & Abib, J. A. D. (2012). *Conversas pragmatistas sobre comportamentalismo radical*. Santo André: Esetec.
- Magnoli, D., & Barbosa, E. S. (2011). *O mundo em desordem*. Rio de Janeiro: Record.
- Machado, A., Lourenço, O., & Silva, F. J. (2000). Facts, concepts, and theories: The shape of psychology’s epistemic triangle. *Behavior and Philosophy*, 28, 1-40.

- Martins, H. (1996). *Hegel, Texas e outros ensaios de teoria social*. Lisboa: Século XXI.
- Michael, J. (1975). Positive and Negative reinforcement, a distinction that is no longer necessary; or a better way to talk about bad things. *Behaviorism*, 3, 33-44.
- Modgil, S., & Modgil, C. (1987). *B. F. Skinner: consensus and controversy*. London: Falmer Press.
- Moxley, R. A. (1999). Two Skinners, modern and postmodern. *Behavior and Philosophy*, 27, 97-125.
- Rorty, R. (1979). *Philosophy and the mirror of nature*. Princeton: Princeton University Press.
- Rorty, R. (1982). *Consequences of pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Rorty, R. (1989). *Contingency, irony, and solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, R. (1991). *Objectivity, relativism, and truth: Philosophical Papers I*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, R. (1991). *Essays on Heidegger and others: Philosophical papers II*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, R. (1998). *Achieving our country: Leftist thought in twentieth-century America*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rorty, R. (1998). *Truth and progress: Philosophical papers III*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, R. (1998a). Duas profecias. Folha de São Paulo. Disponível em: < www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs24059808.htm > Acesso em 10 jan 2013.
- Rorty, R. (1999). *Philosophy and social hope*. New York: Penguin.
- Rorty, R. (2005). *Pragmatismo e política*. São Paulo: Martins Fontes.
- Rorty, R. (2007). *Philosophy as cultural politics: Philosophical papers IV*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, R. (2010). *An ethics for today*. New York: Columbia University Press. (Trabalho originalmente publicado em 2005)
- Rottschaefer, W. A. (1980) Skinner's science of value. *Behaviorism*, 8, 99-112.
- Sibilia, P. (2002). *Homem pós-orgânico*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- Skinner, B. F. (1957). *Verbal behavior*. New York: Appleton Century-Crofts.

Skinner, B. F. (1980). Contingências do reforço. Em I. P. Pavlov, & B. F. Skinner, *Pavlov, Skinner – Coleção 'Os pensadores'*. São Paulo: Abril. (Trabalho originalmente publicado em 1969)

Skinner, B. F. (1968). *The technology of teaching*. New York: Appleton Century-Crofts.

Skinner, B. F. (1971). *Beyond freedom and dignity*. New York: Pelican Books.

Skinner, B. F. (1971a). A behavioral analysis of value judgments. Em E. Tobach, L. R. Aronson & E. Shaw (Eds.), *The biopsychology of development* (pp. 543-551). New York: Academic Press.

Skinner, B. F. (1972). Some issues concerning the control of human behavior. Em B. F. Skinner (Ed.), *Cumulative record: A selection of papers* (pp. 25-38). New York: Appleton-Century-Crofts. (Trabalho original publicado em 1956)

Skinner, B. F. (1973). *Walden II: Uma sociedade do futuro* (R. Moreno & N. R. Paiva, Trans.) (1a reimpressão). São Paulo: EPU (Trabalho original publicado em 1948).

Skinner, B. F. (1974). *About behaviorism*. New York: Alfred A. Knopf.

Skinner, B. F. (1978). *Reflections on behaviorism and society*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Skinner, B. F. (1979). Interview with B. F. Skinner. *Behaviorists for Social Action Journal*, 2, 47-52.

Skinner, B. F. (1981). Selection by consequences. *Science*, 213, 501-504.

Skinner, B. F. (1987). Controversy? Em S. Modgil, & C. Modgil. *B. F. Skinner: consensus and controversy*. London: Falmer Press.

Skinner, B. F. (1987a). Why we are not acting to save the world. Em B.F. Skinner (Org.), *Upon further reflection* (pp.01-14). Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

Skinner, B. F. (1989). *Recent issues in the analysis of behavior*. Columbus, OH: Merrill.

Skinner, B. F. (2005). *Science and human behavior*. Cambridge: The B. F. Skinner Foundation. (Trabalho original publicado em 1953)

Swinveslki, F. R. (2012) *Considerações analítico-comportamentais sobre democracia: aspectos conceituais, metodológicos e éticos*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Paraná, Curitiba.

Tonneau, F. (2005). Antirealist arguments in behavior analysis. *Behavior and Philosophy*, 33, 55-65.

- Tourinho, E. Z. (1994). *Behaviorismo radical, representacionismo e pragmatismo: Uma discussão epistemológica do pensamento de B. F. Skinner*. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Tourinho, E. Z. (1996). Behaviorismo radical, representacionismo e pragmatismo. *Temas em Psicologia*, 2, 41-56.
- Tourinho, E. Z. (1999). Estudos conceituais na análise do comportamento. *Temas em Psicologia*, 7, 213-222.
- Tourinho, E. Z. (2010). Métodos de pesquisa conceitual em análise do comportamento. Trabalho apresentado no *XIX Encontro Brasileiro de Psicoterapia e Medicina Comportamental*, Campos do Jordão.
- Ulman, J. (1991) Toward a synthesis of Marx and Skinner, *Behavior and Social Issues*, 1, 57-70
- Vandenberghe, L. (2005) Uma ética behaviorista radical para a terapia comportamental. *Revista Brasileira de Terapia Comportamental e Cognitiva*, 7, 1, 55-66
- Wood, W. S. (1979). Ethics for behaviorists. *The Behavior Analyst*, 2, 9-15.
- Zuriff, G. E. (1980). Radical behaviorist epistemology. *Psychological Bulletin*, 87, 337-350.
- Zuriff, G. E. (1987). Naturalist ethics. In S. Modgil, & C. Modgil. *B. F. Skinner: Consensus and controversy* (pp. 309-316). London: Falmer Press.